Volumen 63 Fasciculus I 1997

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

1997

Spedizione in abbonamento postale.
Comma 27 art. 2 legge 549/95 Roma. Semestrale. Taxe perçue.

SIGLA

AASS	Acta Sanctorum (Antverpiae et alibi 1643 ss.)
AB	Analecta Bollandiana
ACO	Eduardus Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berolini 1914 ss.)
AfO	Archiv für Orientforschung
ASSEMANI, BO	Josephus Simonius Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Romae 1719, 1721, 1725, 1728) (rep. Hildesheim 1975)
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
BHG	François Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957^{3})
BHO	Paul Peeters, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles 1910)
BO	Bibliotheca Orientalis
BRIGHTMAN	Frank Edward Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, I: *Eastern Liturgies* (Oxford 1896)
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BV	Bogoslovskij Vestnik
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CCG	*Corpus Christianorum*, Series Graeca (Turnhout 1971 ss.)
CCL	*Corpus Christianorum*, Series Latina (Turnhout 1953 ss.)
CerVed	Cerkovnye Vedomosti
ChrČt	Christianskoe Čtenie
CICO	*Codex Iuris Canonici Orientalis* (Città del Vaticano 1957–1958)
COD	*Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bologna 1973^{3})
ConcFI	*Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores* voll. I–XI (Roma 1940-1976)
CPG	Mauritius Geerard, *Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout 1974 ss)
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Louvain 1903 ss.)
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Wien 1866 ss.)
CSHB	*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* (Bonn 1828-1897)
CtOIDR	Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii Drevnostej Rossii
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique
DENZ., ROC	Henricus Denzinger, *Ritus Orientalium* . . . I, II (Wirceburgi 1863-1864)
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique (Paris 1912 ss.)
DMITR	Aleksei Dmitrievskij, *Opisanie Liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, I-II (Kiev 1895, 1901) III (Petrograd 1917)
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DSp	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
Dz	Henricus Denzinger et Adolphus Schönmetzer *Enchiridion . . . symbolorum* (Freiburg im Br. 1965^{33})
EOr	Échos d'Orient
FCCO	*Fonti della Codificazione Canonica Orientale* (Città del Vaticano 1930 ss.)
FUNK	Franciscus Xaverius Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (Paderborn 1905)
GAL	Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* (Weimar 1898) II (Leiden 1912)
GAL2	*Idem* I-II (Leiden, 1943-1949)
GALS	*Idem*, Supplementbände I-III (Leiden 1937, 1938, 1942)
GAS	Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1968 ss.)
GCAL	Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, coll. ST 118, 133, 146, 172 (Città del Vaticano 1944, 1947, 1949, 1951, 1953)
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Berlin 1897 ss.)
GOAR	Jacobus Goar, *Euchologion sive Rituale graecorum* (Venezia 1730^{2} repr. Graz 1960)
GRUMEL, Reg	Venance Grumel, *Régestes des Actes du Patriarcat de Constantinople* (Paris 1932–47)
GSL	Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922)
HOr	Handbuch der Orientalistik (Leiden–Köln 1952 ss.)
Irén	Irénikon
JÖB	Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik (Wien 1969 ss.)

JSSt	Journal of Semitic Studies
JTS	The Journal of Theological Studies
LOC	Eusèbe Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, 2 vol. (Francofurti 1847[2])
LQF	*Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, deinde *Liturgiewissenschaftliche Q. u. F.* (1957 ss.)
LTK	Lexikon für Theologie und Kirche (1957[2] ss.)
MAI, SVNC	Angelo Mai, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* 9 voll. (Romae 1825–1838)
MANSI	Johannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Firenze 1759 ss.)
HGH	*Monumenta Germaniae Historica* inde ab anno 500 usque ad annum 1500 (Hannover 1826 ss.)
Mus	Le Muséon
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
NRT	Nouvelle Revue Théologique
OC	Oriens Christianus
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	Orientalia Christiana Periodica
OKS	Osterkirchliche Studien
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica
OLZ	Orientalische Literaturzeitung
OS	L'Orient Syrien
PalSb	Palestinskij Sbornik
PAULY-WISSOWA	Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
Pedalion	Πηδάλιον ἤτοι ἅπαντες οἱ ἱεροὶ καὶ θεῖοι κανόνες (ἐν Ἀθήναις 1908[5])
PG	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Graeca* (Paris 1857–1866)
PL	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Latina* (Paris 1841-1864)
PO	*Patrologia Orientalis* (Paris 1903 ss.)
POC	Proche-Orient Chrétien
PS	*Patrologia Syriaca*, I-III (Paris 1897, 1907, 1927)
PSRL	Polnoe Sobranie Russkich Letopisej
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
REArm	Revue de Études Arméniennes
RByz	Reallexikon der Byzantinistik
REByz	Revue des Études Byzantines
RechBeyr	*Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth*
RENAUDOT, HP	Eusèbe Renaudot, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum* (Paris 1713)
RHALLIS-POTLIS	G. A. Rhallis et M. Potlis, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων (ἐν Ἀθήναις, 1852-1859)
RHC	Recueil des Historiens des Croisades (Paris 1864-1906)
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SC	Sources Chrétiennes (Paris 1941 ss.)
ST	Studi e Testi (Città del Vaticano 1900 ss.)
SynOr	Jean-Baptiste Chabot, *Synodicon Orientale ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris 1902)
TKDA	Trudy Kievskoy Duchovnoj Akademii
TODRL	Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury
TU	Texte und Untersuchungen
VC	Vigiliae Christianae
VV	Vizantijskj Vremennik
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ZMNP	Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija
ZNTS	Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Ševčenka

Luc Lontie

Un traité syriaque jacobite contre les partisans de Paul de Bēth Ukkāmē (564-581)

(ms. British Library Add. 14.533, f. 172r°b-176v°b)

Le 26 janvier 1994 nous avons présenté à l'Institut catholique de Paris une thèse de doctorat consacrée au procès de Paul de Bēth Ukkāmē, le patriarche sévérien d'Antioche (564-581) dans laquelle figuraient le texte syriaque, la traduction et l'étude du traité "jacobite" inédit que nous publions à présent. Ce traité est capital pour l'étude du procès.

La meilleure façon d'introduire notre article est de rappeler brièvement l'évolution de la crise paulianiste qui fut l'objet de notre thèse de doctorat.

Le patriarche d'Alexandrie Théodose, ordonné en 535, mais exilé peu après à Constantinople, chargea Jacques Baradée d'ordonner Paul de Bēth Ukkāmē patriarche d'Antioche en l'an 564. Lors de la persécution des Sévériens sous l'empereur Justin qui commença le 21 mars 571, Paul d'Antioche semble avoir accepté temporairement la communion avec les Chalcédoniens. Il y eut semble-t-il des pressions. Paul d'Antioche aurait regretté cet acte, mais il ne fut réhabilité dans son Église qu'en l'an 575. A cette époque il aurait pris part à la lutte pour la succession de Théodose en faisant ordonner patriarche d'Alexandrie un moine syrien, nommé Théodore, qui ne fut pas reçu par les Alexandrins. Ce prétendu concours du patriarche d'Antioche à l'ordination d'un collègue pour le siège d'Alexandrie, vacant depuis la mort de Théodose en 566, fut la cause immédiate pour laquelle il fut déposé par un autre patriarche d'Alexandrie nouvellement élu, Pierre. Cette déposition de Paul d'Antioche en 575 fut contestée par certains; nous assistons dès lors à un schisme profond entre les patriarcats d'Alexandrie et d'Antioche jusqu'à la mort de Paul de Bēth Ukkāmē en 581. Les Paulianistes contestaient la régularité de la déposition de Paul d'Antioche; les "Jacobites" anti-paulianistes (dont Jacques Baradée) étaient d'avis contraire.

Comme source anti-paulianiste nous avons notamment examiné le traité "jacobite" que nous publions à présent[14]. Comme source paulianiste il y a notamment les *Documenta ad origines Monophysitarum illustrandas*[15], dont fait partie le traité de Serge l'Ermite et que nous avons analysés également dans notre thèse de doctorat.

Le traité "jacobite" que nous publions à présent se compose de deux parties: une première partie dans laquelle l'auteur "réfute" des arguments que les Paulianistes utilisaient pour contester la validité de la déposition de Paul de Bēth Ukkāmē et une seconde partie dans laquelle l'écrivain "jacobite" développe une argumentation propre en faveur de la déposition de Paul d'Antioche.

Remarques concernant le manuscrit syriaque

Le ms. B.L. Add. 14.533 qui est le seul support du traité que nous publions est décrit par Wright dans *A catalogue of the Syriac manuscripts preserved in the British Museum*, pp. 967-976. Il s'agit d'un beau parchemin de 189 pages, d'environ 25,5 cm sur 17,5 cm. A l'origine il y aurait eu 29 cahiers. Le manuscrit daterait du huitième ou neuvième siècle car l'écriture est assez petite et cursive.

En ce qui concerne la ponctuation grammaticale, le ms. en question indique non seulement la fin des phrases et paragraphes, mais également les proposition principales, les subordonnées etc.

Les verbes sont parfois marqués de signes diacritiques. Là où il y aurait ambiguïté un point a été apposé: ܐܡ݂ܪ il disait, ܐܡ݁ܪ il dit. La même remarque vaut pour les noms: ܕܝ݂ܢܐ, jugement, ܕܝ݁ܢܐ juge.

Édition et traduction

Le traité "jacobite" comprend:

– Les accusations des partisans de Paul et leurs réfutations (cinq chapitres).

– Les chapitres contre eux (cinq chapitres).

Remarques liminaires:

Dans la traduction du syriaque que nous avons voulu la plus littérale possible, lorsque la logique ou la grammaire l'exigeaient nous avons mis

[14] Voir A. Van Roey: "Unedited Monophysite documents of the Sixth Century", *Studia Patristica*, XX, p. 77.

[15] Edités et traduits par J.-B. Chabot (CSCO 17; 103).

entre parenthèses des mots ou des bouts de phrase ajoutés par rapport au texte original.

Les abréviations bibliques sont celles imprimées en caractères gras dans la Concordance à la bible de Jérusalem.

Abréviations rédactionnelles

DM	J.-B. Chabot, *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*, CSCO 17, 1908 (texte); 103, 1933 (trad. latine).
Evêques	E. Honigmann, *Evêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au sixième siècle*, CSCO 127, 1951.
HE	*Historia ecclesiastica*.
JE	E. W. Brooks, *Johannis Ephesini Historiae Eccesiasticae pars tertia*, CSCO 105, 1935 (texte); 106, 1936 (trad. latine).
SL	E. W. Brooks, *The sixth Book of the Select Letters of Severus, Patriarch of Antioch, in the Syriac version of Athanasius of Nisibis*, 4 vol., Londres, 1902-1904.

L'étude qui se trouve après notre traduction comprend:

1.1. Le traité "jacobite".
1.2. Auteur et datation.
2. Ecrits mentionnés dans le traité "jacobite".
2.1. Aperçu.
2.1.1. Le livre contre les Paulianistes:
- histoire de l'ordination de Théodore écrite par Métras.
- ἐκσφράγισμα de Jacques Baradée, composé à Mar Ḥanīnā.
- témoignage de Jacques Baradée concernant les dires de Longin.
- encyclique de Pierre IV d'Alexandrie.
- lettre(s) de Théodore de Philai aux Alexandrins.
- lettre de Longin à Jacques Baradée.
- lettre de Théodose l'archiprêtre d'Alexandrie à Longin.
- lettre de Théodose diacre (à Longin).

2.1.2. Autres écrits:
- des lettres de Jacques Baradée.
- 13 chapitres contre Jacques Baradée.
- συστατικά de Théodore par Longin, Georges Ourṭāyā et Jean de Kephar Nouz.
- une ὁμολογία de Georges Ourṭāyā et Jean de Kephar Nouz.
- une lettre des archimandrites Palladios et Zénobe.

2.2. Analyse critique.
2.2.1. Le livre contre les Paulianistes.
2.2.2. Autres écrits.

TRAITE "JACOBITE" CONTRE LES PAULIANISTES

ms. British Library Add. 14533, ff. 172r°b-176v°b

172r°b * ⁘ ܟ̈ܬܒܐ[16] ܕܟܬܒܬ ܦܘܠܐ ܘܬܪܥܝܗܘܢ. ܘܩܦ̈ܠܐܐ ܕܠܘܩܒܠܗܘܢ ⁘ ܕܠ ܡܠܬܐ ܡܢ ܕܬܘܬܝ ܐܝܬܝܗ̇ : ܚܕܐ ܡܢ ܗܕܐ ܕܠܝܬܗ̇ ܩܢܘܡܐ : ܐܚܪܬܐ ܕܝܢ ܗܕܐ ܕܠܡܫܡܠܝܐ ܩܢܘܡܐ : ܡܢ ܟܪܝܛܘܢܘܣ ܠܩܦܢ. ܚܢ ܗܟܝܠ ܡܕܡܝܬ : ܠܟܠܗ ܕܠܡܫܡܠܝ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܟܬܒܬ ܦܘܠܐ ܒܐܓܪ̈ܬܗܘܢ: ܒܫܠܝܬܐ ܢܣܒܐ ܚܘܦܝܢ : ܘܗܕܝܢ ܠܟܠܗ ܕܠܝ ܕܠܘܩܒܠܗܘܢ ܢܬܠܐ ܐܝܬܝܢ ܚܢܢ ⁘

ܡܦܠܐܘܢ . ܡܕܕܡܢܐ ⁘

ܚܕ ܡܢ ܗܟܝܠ ܡܢ ܟ̈ܬܒܐ ܕܡܚܝܬܝܢ ܠܡܫܡܠܝ : ܐܝܬܘܗܝ ܗܢܐ. ܕܠܐ ܙܕܩ ܗܘܐ ܠܢ ܕܟܬܪ ܕܐܬܡܫܠ ܦܘܠܐ ܢܦܬܕܐ : ܒܕ ܡܕܡ ܟܬܪ ܡܫܠܡ ܕܥܬܝܕܐ ܠܡܕܢܐ ܠܐ ܡܫܪ ⁘ ܡܛܠ ܕܗܘ ܕܐܬܡܫܠ ܢܦܬܕܐ : ܠܐ ܒܠܚܘܕ ܐܝܬܘܗܝ ܕܠܐ ܡܫܪ ܡܕܡ ܕܥܬܝܕܐ ܠܡܕܢܐ ܒܬܪ ܡܫܠܡܘ : ܐܠܐ ܘܐܝܬܘܗܝ ܕܡܢ ܩܕܡ ܡܫܠܡܘ ܡܫܪ ܠܗ ܡܕܡ ܕܠܐ ܢܓܕ ܠܗܘ ܕܡܫܠܡ. ܘܠܐ ܒܠܚܘܕ : ܐܠܐ ܘܐܝܬܘܗܝ ܕܡܫܠܡܘ ܒܫܥܬܐ ܚܕܐ. ܘܐܬܘܒ. ܐܦ ܗܘ ܕܗܘ ܕܡܫܡܠ ܒܡܙܒܢܐ ܡܢ ܡܠܝܐ ܡܫܡܠ : ܒܫܥܬܐ ܕܝܢ ܕܗܘ ܕܐܬܡܫܠ ܠܐ ܩܕܡ ܫܪܐ : ܒܬܪܡ ܕܝܢ ܢܠܦ ܠܗ. ܘܟܬܪ ܕܐܬܡܫܠ ܦܘܠܐ ܐܫܬܠܡ̈ : ܚܕܐ ܡܢ ܡܛܠ ܕܡܫܪ ܗܘܐ ܠܗ ܩܕܡ ܡܫܠܡܘ ܡܕܡ ܕܠܐ ܢܓܕ ܗܘܐ ܠܗܘ ܕܡܫܠܡ : ܒܕ ܒܬܪ ܒܬܫܒܘܚܬܐ ܡܛܠ ܡܬܦܣܩܢܘܬܐ ܕܡܢ ܫܘܠܡܗ ܕܠܡܫܡܠܝܐ ܡܫܠܡ ܗܘ ܡܢ, ܡܫܡܠ : ܠܐ ܢܓܕ ܗܘܐ ܫܘܠܡܐ ܗܘ ܕܒܐܠܗܘܬܐ ܒܙܒܢܗ ܕܦܘܠܐ ܗ̣ܘܐ. ܒܕ ܕܝܢ ܗܘ ܢܣܒܐ ܒܠ ܠܐܠܗܘܬܐ : ܘܡܢ ܐܢܫܐ

172v°a ܕܡܗܡܢܝܢ ܠܗ ܒܫܬܝܬܐ ܠܦ : ܕܒܙܒܢܐ *ܕܦܘܠܐ ܗܘܬ ܪܘܚܢܝܬܐ ܡܢ ܢܘܚܝ ܘܠܘܬܪܟ ܒܐܠܗܘܬܐ : ܗܕܐ ܕܡܬܩܪܒܐ ܡܬܪܒܝܐ ܠܗܠܝܢ ܕܒܗ̇ ܐܫܬܘܬܦܘ : ܡܛܠ ܒܪܘܪܝܐ ܕܦܘܠܝܢܐ ܐܝܟ ܕܡܬܚܫܒܐ ܒܡܠܬܐ ܕܠܡܫܡܠܝܢ : ܘܐܝܬܝܗ̇ ܟܬܪ ܕܡܫܠܡ ܚܕܝܘܗܝ. ܠܦ ܕܝܢ ܡܢ ܡܛܠ ܪܥܝܢܐ ܗܘ ܕܐܫܬܠܡ ܒܗ ܒܕܝܢܐ[17] ܒܕ ܗܘܬ ܪܘܚܢܝܬܐ : ܗܘ ܕܐܦ ܗܘܢܝܢ ܗ̣ܘܐ ܡܫܝܚܐ ܡܢ ܠܪܘܚܢܝܬܐ ܐܝܟ ܕܡܬܕܒܪ ܒܫܘܠܡܐ ܕܡܛܠ ܗܕܐ ܗ̣ܘ ܡܛܠܐ : ܗܕܐ ܕܒܫܠܡܐ ܕܠܡܫܡܠܝܢ ܩܢܘܡܐ. ܘܡܢ ܒܟܘܢ ܘܐܬܬܘܪܐ ܘܕܡܢܝܐ ܚܢܢ ܐܝܪܐ ܘܐܡܝܪܐ ܕܐܬܦܪܘܢ : ܕܡܢܗ ܕܐܬܬܘܪܐ ܫܡܥܘ : ܕܬܡܢ ܗܘܐ ܦܘܠܐ : ܒܕ ܒܟܠܐ ܕܢܬܡܫܠ ܡܢ ܦܛܪܐ. ܐܝܟ ܕܡܠܦ

[16] ms. ܒܕܠܐ

[17] ms. ܒܪܝܐ

ACCUSATIONS DES PARTISANS DE PAUL ET LEUR REFUTATION

CHAPITRES CONTRE EUX

Nous avons appris de Grégoire, que tout discours a en effet deux parties: l'une d'une part qui établit sa propre (pensée), l'autre d'autre part qui réfute la (pensée) opposée. Par conséquent, nous nous efforcerons tout d'abord de démontrer (que) les propos (tenus) contre nous par les partisans de Paul sont faibles; ensuite, nous (en) viendrons à développer nos propres arguments contre eux[18].

CHAPITRE PREMIER

D'une part donc une des accusations qu'ils nous font est celle-ci: après que Paul avait été admis (dans la communion des évêques), il n'était certes pas juste de (le) déposer, vu qu'après son admission il n'avait rien fait qui méritât (sa) destitution.

On peut démettre de ses fonctions quelqu'un qui a été (ré)intégré (dans le clergé); non seulement si après son admission il n'a rien fait qui mérite la déposition, mais également si avant son admission il a commis un acte qui n'est pas connu par celui qui l'a admis. Et non seulement (dans ce cas), mais également si son admission cause du mal. Et également, si celui qui l'accepte, l'accepte d'une part de bonne foi, mais d'autre part ne remarque pas d'avance la malice de celui qui a été accepté, mais l'apprend seulement après.

Paul a été destitué après qu'il avait été admis, premièrement en effet parce qu'avant son admission il avait commis un acte qui n'était pas connu par celui qui l'a accepté. En effet, lorsque Mar Jacques l'admit dans la pénitence, parce qu'il avait renoncé au concile de Chalcédoine, il ignorait ce qui s'était passé à Alexandrie par la volonté de Paul. Mais lorsque l'évêque fut allé à Alexandrie et eut appris avec précision de gens qui lui étaient fidèles, qu'à Alexandrie une ordination avait eu lieu par Jean et Georges par la volonté de Paul — ce qui jette dans la déposition[19] ceux qui y ont participé, à cause de la transgression des canons, comme il sera démontré dans le traité contre eux — il le déposa à bon droit, après qu'il l'eut (d'abord) accepté. Car il fut informé par Métras qui se trouvait dans le même monastère lorsqu'un sacre eut lieu et qui fut également (ordonné) prêtre par Longin à ce moment, comme Métras l'indique dans le récit concernant cette affaire qui se trouve dans le livre contre eux et par Bacchus, Théodore et Damien, des notables et chefs de l'Emporion, qui (l')entendirent de Théodore, que Paul avait été là lorsqu'il chercha à être admis par Pierre, comme (Jacques) l'enseigne dans l'ἐκσφρά-

---

[18] Cette introduction est calquée sur Gregoire de Nazianze, *Discours 29*, 1, SC 250, p. 178-179; les deux parties se trouvent respectivement syr. l. 1-189 et 190-470.

[19] καθαίρεσις.

ܒܐܟܣܦܪ̈ܣܛܘܣܐ ܗܘ ܕܟܬܒܐ ܕܠܘܩܒܠܗܘܢ ܣܝܡ. ܘܟܠܗ ܕܠܘܝܬܢܐ ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ، ܚܕ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܪܘܦܛܘܣܐ ܚܙܐ : ܬܘܒ ܥܒܕ ܡܪܝ، ܡܛܘܠ ܗܝ ܗܕܐ : ܐܝܟ ܕܡܗܕܒ ܒܡܦܩܘܣܗ[20] ܕܡܠܠ ܩܢܬ ܩܠܐ ܕܠܘܝܬܢܐ . ܗܘ ܕܐܝܟ ܒܟܬܒܐ ܕܠܘܩܒܠܗܘܢ ܣܝܡܐ. ܒܪ ܗܟܝܠ ܡܠܦ ܢܦܫܐ ܡܛܘܠ ܡܢ ܐܢܫܐ ܕܡܗܝܡܢܝܢ ܠܗ : ܒܫܬܐ ܕܒܟܢܐ ܗܘܬ ܠܗ ܠܦܠܓܐ ܡܢܝܢ ܕܢܡܠܠ : ܗܝ ܕܠܗ ܠܐ ܢܒܥܐ ܗܘܬ : ܠܐ ܚܒܝܠ ܐܝܟ ܒܠܥ ܕܡܠܠܗ ܥܕܡܗ، : ܐܝܟ ܕܐܬܬܣܝܡܬ ܡܢ ܠܟܠ ܒܪ ܦܠܘܣܐ ܐܢܫܝܐ ❖

ܐܫܬܐܘܬ ܕܝܢ ܠܐ ܚܒܝܠ ܡܪܝ، ܡܛܘܠ ܕܟܠܗ ܕܡܠܠܗ ܥܕܡܗ، : ܡܛܠܠ ܕܒܢܝܐ ܕܡܠܠܐ ܕܠܗ ܟܠܬܐ ܒܬܪܬܐ ܕܬܫܬܒܘ ܕܐܬܓܒܠܘ ܡܢ ܕܡܕܢܚܐ ܗܘܐ : ܐܝܟܢܐ ܕܡܗܕܒܐ ܒܬܘܒܬܐ ܐܣܛܘܟܣܘܢ ܕܦܪܫܐ ܕܡܫܟܢܐ ܒܟܬܒܐ ܕܠܘܩܒܠܗܘܢ. ܕܠܐ ܗܟܝܠ ܬܫܬܒܘ ܒܬܪܬܐ ܕܡܕܢܚܐ ܡܢ ܕܡܬܝܪܝܢ : ܣܠܩ ܗܝ ܕܕܘܟܬܐ ܦܫܝܛܐ ܡܐܘܪܐ ܐܘܪܚ ܐܝܟ ܕܡܕܒܪܐ ܐܚܪܬܐ ܕܠܗ ܕܠܘܬ ܦܠܓ : ܠܐ ܚܒܝܠ ܗܟܝܠ ܗܘ̣ ܢܦܫܐ ܡܛܘܠ ܕܟܠܗ ܕܡܠܠܗ ܥܕܡܗ، ܡܛܠܠ ܕܦܠܘܣܐ ܐܢܫܝܐ ܐܝܬ ܠܗ ܐܝܟ ܕܐܬܬܣܝܡܬ ܡܢ ܠܟܠ : ܕܡܬܝܪܬܐ ܐܝܟ ܐܢ ܗܘܢܐ ܒܫܬܐ ܡܛܠܠ ܡܦܠܠܗ. ܘܬܘܒ ܐܫܬܐܘܬ ܠܐ ܚܒܝܠ ܡܪܝ، ܡܛܘܠ : ܕܟܠܗ ܕܡܠܠܗ
172v°b ܥܕܡܗ، : ܡܛܠܠ ܕܟܕ *ܡܠܠܗ ܒܡܫܝܚܐ ܠܦܠܐ ܐܝܟ ܐܝܟ ܕܠܡܗܝܡܢܐ ܒܟܦܡ ܒܪܘܚܗ : ܣܠܩ ܒܬܪܗ ܕܟܦܡ ܒܪܘܚܐ ܕܠܗ ܪܘܫܡܐ ܡܠܐ : ܒܗܝ ܕܡܥܒܕ ܠܐܢܫܘܬܐ : ܐܝܟ ܗܘ ܕܐܦܣ ܐܢܘܢ ܡܢ ܬܪܥܝܬܗܘܢ ܠܚܠܩܕܘܢܝܐ : ܕܟܕ ܒܗ ܥܠܡ : ܠܡܠܝܢ ܩܢ ܐܣܡ ܗܘ̣ ܕܝܢ ܠܐ ܐܬܬܣܝܡܬ : ܗܝ ܕܪܘܫܡܐ ܦܫܝܛܐ ܐܝܬܘܗ̇ : ܕܢܐܡܪ ܒܪ ܥܠܡ ܠܡܪܩܝܘܢ ܕܠܐ ܐܬܬܣܝܡܬ : ܐܡܪ ܓܝܪ ܒܗ ܒܟܦܡ ܒܪܘܚܗ̣ ܗܟܢܐ ❖

ܗܠܝܢ ܐܡܪ̈ܢ ܠܝ ܕܢܫܐܠ : ܕܠܐ ܚܒܠܐ ܗܝ ܕܟܠܗ ܕܐܬܡܟܠ ܦܘܠܐ ܐܫܬܕ، ܐܝܟ ܕܗܘܢ ܐܡܪܝܢ. ܐܡܪ ܓܝܪ ܡܢܫܐ ܦܘܪܣܐ ܒܐܓܪܬܐ ܕܠܘܬ ܐܘܦܘܪܛܝܣ : ܗܕܐ ܗܟܝܠ ܬܫܒܘܚܬܐ ܠܟܠܗܘܢ ܐܝܠܝܢ ܕܗܝܡܢܘܬܐ ܬܪܝܨܬܐ ܡܕܝܢ ܐܝܟ ܦܘܪܣܐ ܥܠܝܡܐ : ܡܢܝܢ ܐܠܗܐ ܘܡܫܝܚܐ ܒܪܐ : ܗܘ ܕܟܠܗ ܕܢܘܢ ܫܢܐ ܘܫܘܬܦܬܐ ܒܓܠܝܢܗ ܘܒܟܠܟܘܢܬܗ : ܕܐܢܐ ܡܫܝܚܐ ܐܦ ܗܫܐ ܗܟܝܠ ܕܡܛܝܬ ܘܡܩܝܡ ܐܢܐ ܕܒܬܐ ܘܒܢܬܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܘܕܐܘܦܘܠܝܣ : ܒܪ ܠܒܝܟ

[20] ms. ܒܡܦܬܣܗ

γισμα, qui se trouve dans le livre contre eux. Mar Jacques entendit encore la même chose de Longin, qui est un de ceux qui firent l'ordination; comme il (le) fait savoir dans un témoignage concernant les dires de Longin, qui se trouve également dans le livre contre eux.

Puisque donc saint Jacques a entendu de gens qui lui étaient fidèles le mal qui fut fait par Paul avant qu'il l'eût admis et qui ne lui était pas connu (avant), il n'est pas coupable pour l'avoir déposé après l'avoir accepté, comme il a été prouvé ci-dessus par l'exemple patristique.

Pour une autre raison (encore) donc Mar Jacques n'est pas coupable parce qu'il l'a déposé après qu'il l'eut accepté: parce qu'il vit que son admission était la raison (pour laquelle) l'Église d'Égypte fut séparée de celle d'Orient, comme l'indique la lettre encyclique de Pierre, qui se trouve dans le livre contre eux:

> Afin que donc l'Église d'Orient ne soit pas séparée de l'Église d'Égypte, pour laquelle Sévère a versé beaucoup de sueurs, comme l'apprend une de ses lettres.[21]

Saint Jacques n'est donc pas coupable pour avoir déposé Paul, après qu'il l'eut intégré (dans le clergé), parce que comme il a été démontré ci-dessus, il avait l'exemple des Pères[22], (qui consiste dans le fait) que quelqu'un est destitué s'il arrive du mal à cause de son admission.

D'une autre façon, Jacques n'est pas coupable, parce qu'il l'a déposé, après qu'il l'eut admis, car l'ayant reçu de bonne foi, comme un croyant, grâce à son apologie, il apprit plus tard que son apologie était remplie d'impiété, puisqu'il louait l'édit, comme s'il conduisait les Chalcédoniens hors de leurs enseignements et (puisqu'il affirmait) qu'en approuvant l'édit[23], d'une part il les fit monter sans d'autre part s'abaisser. C'est une grande impiété de dire qu'il ne s'est pas abaissé en approuvant une hérésie! Pourtant (Paul) a parlé de la sorte dans sa même apologie.

Cela a été dit par nous pour prouver qu'il n'est pas condamnable d'avoir déposé Paul après qu'il eut été admis, comme eux l'affirment. Saint Sévère a dit en effet dans une lettre à Hippocrates[24] ceci donc: "Je témoigne pour tous ceux qui confessent la foi orthodoxe, selon le commandement apostolique, "en présence de Dieu et du Christ, le Fils, qui jugera les vivants et les morts, par son épiphanie et par son royaume"[25]: il y a peu moi aussi j'ai cru que j'ai été et que je serai le médiateur entre la sainte Église de la ville d'Alexandre et la ville d'Antiochos, prenant chacune d'elles par la main droite, et non en

---

[21] Il s'agit peut-être d'une allusion de Pierre à la lettre de Sévère citée infra, syr. l. 54-61.

[22] Un tel exemple ne figure pas plus haut dans le texte.

[23] Il s'agit bien entendu de l'édit de Justin I I, de février-mars 571.

[24] Cette lettre de Sévère est perdue à notre connaissance.

[25] 2 Ti 4:1.

ܐܝܟ ܡܐܢܐ ܕܟܠ ܚܕܐ ܡܢܗܘܢ : ܘܠܐ ܦܘܪܫܐܝܬ ܐܝܟܢܐ ܕܒܬܘ̈ܩܢܐ :
ܒܗܠܝܢ ܕܐܬܬ̈ܗܝܡܘ ܐܬܬܘ̈ܣܦܘ. ܘܐܦ ܠܗܠ ܡܢ ܚܕܐ ܕܟܢ̈ܝܫܐ ܐܘ
ܕܫܘܠܡܐ ܕܒܣܘܪ̈ܬܐ ܡܣܒܪ̈ܐ ܐܢܐ ܀

ܦܠܐܘ̈. ܕܬܪ̈ܝܢ ܀

ܒܥܠܡ ܠܝ ܕܟܬܒ ܕܠܒܪܘܦܛܝܐ ܕܦܠܢܐ ܠܐ ܡܘܣܝܬܐ ܥܡܗ ܡܢ,
ܡܣܡܟ ܒܟܬ̈ܒܘܗܝ : ܡܟܠܡ ܘܗܘܐ ܕܠܡܣܟܠܐ ܕܗܠܝܢ ܕܡܢܗ ܐܬܐܡܪ̈
ܡܢ ܡܕܡ. ܠܘܬ ܗܕܐ ܐܡܪܝܢ. ܕܒܠܚܘܕ ܕܡܗܝܡܢ ܐܝܟ ܕܐܝܬܘܗܝ
ܥܙܝܙܐ : ܐܘ ܒܦܘܪܫܢܘܬܐ ܕܠܗ ܘܡܢ ܢܦܫܗ ܗܕܐ ܡܡܠܠ ܐܝܟ ܬܐܘܠܘܓܐ
ܕܟܬܒ̈ܬܐ ܘܡܫܝܚܬܐ ܐܫܬܪܪ : ܐܘ ܡܢ ܢܦܫܗ : ܐܝܟ ܐܒܪܗܡ ܕܐܝܕ
ܠܐܠܗܐ. ܐܘ ܒܪ ܡܢ ܐܣܝܐ ܥܒܕ ܠܗܕܐ ܡܡܠܠ. ܗ̇ܘ ܕܕܩܝܩ ܗܦܟ̈ܝܢ
ܒܬܪ ܕܐܝܟ ܥܙܝܙܬܐ ܡܡܠܠ ܠܗ̇ : ܠܫܪܬܐ ܕܟܠܬܐ ܡܥܒܕ ܠܗ̇. ܐܟܢܐ
ܕܢܥܒܕ ܕܢܡܠܠ ܠܡܠܬܗܘܢ ܕܟ̈ܬܒܘܢܐ ܐܝܟ ܥܙܝܙܬܐ : ܒܬܪܝܢ ܕܝܢ
ܒܠܦ ܕܕܠܠܗ ܒܗ̇. ܡܣܡܟ ܗܒܠ ܫܡܥܐ : ܗܢܝܢ ܕܒܪܘܦܛܝܐ ܕܦܠܢܐ
173r°a ܠܐ ܡܘܣܬܐ ܐܬܝܬܗ̇ : ܒܪ ܠܗܠܝܢ *ܕܡܢ ܠܦܝܠܣܘܦܐ ܐܬܬܟܠܒ ܐܡܪ. ܒܠܒܒ
ܠܗ ܚܕ ܠܦܝܠܣܘܦܐ ܡܛܠ ܬܐܕܘܪܐ ܕܡܘܣܝܬܐ ܘܡܘܣܝܩܝܬܐ ܗܘܐ
ܦܠܘܪܐ ܒܐܠܟܣܢܕܪܝܐ : ܒܐܠܦܬܐ ܕܝܘܢܝܐ. ܗ̇ܘ ܕܒܬܠܬܐ
ܕܠܡܟܠܗܘܢ ܦܣܩܐ. ܘܒܪ ܐܦܣܪ ܒܠܗܘܢ ܕܥܙܝܙܐ ܐܝܬܘܗܝ : ܐܡܪ
ܕܡܘܣܝܩܝܬ ܗܘܬ ܒܪܘܦܛܝܐ ܕܐܬܕܘܪܐ. ܘܒܪ ܥܒܕ ܒܬܪܝܢ ܕܦܠܢܐ
ܗܘܐ ܬܘܒ ܐܦܣܩܦܐ ܒܐܠܟܣܢܕܪܝܐ : ܡܛܠ ܕܐܚܕ ܗܘܐ ܠܬܐܕܘܪܐ
ܐܝܟ ܡܘܣܝܐ : ܥܦܪܐܝܬ ܐܡܪ ܕܦܠܢܐ ܠܐ ܡܘܣܝܩܝܬ ܗܘܐ. ܕܠܐ
ܡܛܠܐ ܕܬܪܝܢ ܐܦܣܩܘܦܐ ܡܘܣܝܩܝܬ ܒܠ ܚܕ ܒܪܘܫܐ ܢܗܘܘܢ. ܒܬܪܝܢ
ܕܝܢ ܒܪ ܟܠ ܡܢ, ܡܣܡܟ ܠܐܠܟܣܢܕܪܝܐ : ܘܫܡܥܐ ܕܐܬܕܘܪܐ ܦܝ ܠܐ
ܡܘܣܝܩܝܬ ܗܘܐ : ܐܝܟ ܕܡܬܚܘܝܐ ܒܡܠܬܐ ܕܠܡܟܠܗܘܢ : ܦܠܢܐ ܕܝܢ
ܡܘܣܝܩܝܬ : ܘܕܡܝܐ ܒܒܪ ܕܒܪ ܐܫܬܘܕܥ ܠܟܠܠܬܐ ܕܠܦܝܠܣܘܦܐ : ܡܛܠ
ܠܦܠܢܐ ܘܐܡܣܪ ܠܐܬܕܘܪܐ : ܐܟܢܐ ܕܢܥܒܕ ܒܢܘܗܝ ܒܬܪ ܕܐܡܪ
ܠܟ̈ܬܒܘܢܐ : ܒܬܪܝܢ ܕܝܢ ܒܪ ܒܠܦ ܕܕܠܠܗ ܒܗ : ܒܡܣܡܟܪܝܢܐ[26] ܐܡܪ :

[26] ms. ܒܡܣܡܟ ܒܪܝܢܐ

vain je tiendrai aux promesses par lesquelles ces deux (Églises) se sont alliées, même si je pars loin des terres au delà de Cadix et du bout du monde civilisé".

CHAPITRE DEUXIEME

(Les Paulianistes) nous accusent, parce que Mar Jacques après avoir qualifié dans ses lettres l'ordination de Pierre d'"anticanonique", il l'a accepté (par la suite) et que de cette manière il agit à l'opposé de sa déclaration antérieure.

A ce (sujet) nous disons: tout ce qu'on croit être la vérité, on l'accepte, soit par sa proximité et par soi-même comme (l'apôtre) Thomas qui fut certain par le toucher et par la vue[27]; soit (uniquement) par soi-même, comme Abraham qui connut Dieu; soit parce qu'on a entendu cela d'un autre. (Bien) souvent[28] après avoir accepté une chose comme vrai, on la trouve en définitive fausse, comme Josué qui avait d'abord accepté la parole des Gabaonites comme conforme à la vérité, mais qui apprit plus tard qu'ils avaient menti[29].

Saint Jacques donc croyait que l'ordination de Pierre n'était pas canonique, ajoutant foi à ce qui avait été écrit par Longin. En effet dans sa lettre, qui se trouve dans le livre contre eux, Longin lui avait écrit concernant Théodore qu'il était devenu évêque d'Alexandrie de manière canonique et légale. Et comme Jacques pensait à son sujet qu'il était digne de confiance, il était persuadé que l'ordination de Théodore avait eu lieu canoniquement. Et plus tard, lorsqu'il entendit que Pierre également était devenu évêque à Alexandrie, il pensait à juste titre que Pierre était devenu (évêque) contre les canons, étant donné qu'il était d'avis (que l'épiscopat de) Théodore (était) canonique, vu qu'il est impossible que deux évêques occupent canoniquement un seul siège. Mais plus tard lorsque Mar Jacques s'était rendu à Alexandrie[30] et qu'il vit d'une part que Théodore était devenu évêque contre les canons, comme il sera montré dans le traité contre eux[31], et que Pierre d'autre part l'était devenu canoniquement, il agit de manière juste, lorsqu'il perçut la tromperie de Longin, en acceptant Pierre et en rejetant Théodore; comme Josué, Fils de Nûn, qui après qu'il eut fait (pleine) confiance aux Gabaonites, lorsqu'il apprit qu'ils l'avaient trompé, (leur) infligea donc une punition.

Car, donc, les méchants trompent les saints, comme l'enseigne saint Cyrille lorsqu'il dit ceci: ...[32]

---

[27] Cf. Jean 20:24-29.

[28] ܗ̇ܝ ܕ .

[29] Cf. Jos 9.

[30] Vers l'an 575 ou 576.

[31] Cf. infra, syr. l. 190-470 (= "le traité contre eux").

[32] La citation patristique fait défaut. Le traité est donc incomplet.

ܡܕܝܢ[33] ܟܝܢ ܟܐܢܐ ܡܕ̈ܥܐ ܢܓܠܘܢ ܒ̈ܝܫܐ : ܐܝܟ ܕܡܠܦ ܡܕܥܐ[34] ܡܘܪܠܝܘܣ ܟܕ ܐܡܪ ܗܟܢܐ ✣ ܐܝܟܘ ܗܟܝܠ ܕܐ̈ܢܫܐ ܡܕ̈ܥܐ ܘܒ̈ܝܫܐ ܠܒܘ ܡܢ ܕܚܠܬܐ ܕܐ̈ܢܫܐ ܒ̈ܝܫܐ : ܠܐ ܚܕܠ ܐܢܫܘ ܕܢܗܪ، ܡܫܡܥ ܠܒܐ ܠܐ ܡܢ ܬܠܡܝܕܘܗܝ ܕܠܘܩܝܢܐ : ܘܐܡܪ ܕܠܒܪ ܡܢ ܩܘܢܐ ܗܘܐ ܦܛܪܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ. ܐܫܝܢܐܝܬ ܕܝܢ ܠܐ ܚܕܠ ܡܢ، ܡܫܡܥ : ܕܐܦ ܦܛܪܐ ܗܢ ܠܐ ܡܘܕܝܐܝܬ ܚܕܝܢ ܗܘܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ : ܬܐܕܘܪܐ ܕܝܢ ܡܘܕܝܐܝܬ : ܒܬܪ ܕܚܠ ܘܣܝܐ ܕܠܗ̇ ܡܕܝܢܬܐ ܠܗ ܡܫܒܠܐ : ܕܐܘܬܐ ܠܦܛܪܐ ܐܝܟ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܡܠܘܗܝ : ܡܛܠ ܥܠܬܐ ܟܢܝܢܐ ܕܡܬܟܢܐ. ܟܕ ܘܗܘܕܐ ܠܦܫܩܐ ܐܝܟܢܐ ܐܝܬ ܠܗ : ܟܕ ܟܝܢ ܦܪܘܠܘܣ ܡܘܕܝܐܝܬ ܦܘܠܛܝܩܝܐ ܗܘܐ ܒܡܘܪܘܣܘ ܡܢ ܐܠܦܘܣܘ : ܡܘܪܘܣܝܐ ܡܛܠ ܕܐܬܐ ܚܕܘ ܠܗܘܢ ܐܦܝܣܩܘܦܐ : ܘܐܬܟܬܒܗ، ܒܟܬܒܗܘܢ. ܘܡܛܠ ܥܠܬܐ ܟܢܝܢܐ ܕܠܝܫ: ܒܬܪ ܒܐܦܝܣܩܘܦܘܬܐ ܗܘ̇ ܕܚܕܘ ܡܘܪܘܣܝܐ. ܟܕ ܠܦܪܘܠܘܣ ܠܐ ܡܠܠ. ܕܗܝ ܗܕܐ ܡܠܦ ܣܘܦܪܝܣܘ ܟܕ ܐܡܪ ܗܟܢܐ ✣ ܐܬܒܣܝܬ ܗܟܝܠ : ܕܠܐ ܚܕܠ *ܣܦܝܐ ܡܫܡܥ : f. 173r°b ܐܦ ܡܢ ܡܪܝܡ ܚܒܪ ܗܘܐ ܕܐܬܘܗܝ، ܦܛܪܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܠܐ ܡܘܕܝܐܝܬ : ܒܬܪܟ ܕܝܢ ܡܠܘܗܝ ܒܐܦܝܣܩܘܦܘܬܐ ✣

ܡܠܐܘܢ. ܕܬܠܬܐ ✣

ܚܕܠܝܢ ܠܝ : ܕܠܐ ܙܕܩ ܗܘܐ ܕܟܕ ܙܩܝܦ ܒܥܠܕܐ ܦܠܠܐ. ܙܕܩ ܗܘܐ ܟܝܢ ܕܢܬܩܪܐ ܡܗܕܡܝܢ ܡܕܢܚܐ ܗܘܐ : ܘܐܦ ܡܫܟܚ ܗܘܐ ܠܗ. ܘܠܘܬ ܗܕܐ ܐܡܪܝܢ : ܕܟܕ ܐܝܬ ܠܗ ܠܦܫܩܐ ܐܟܡܢܐ ܘܗܕܐ ܚܒܪ. ܕܣܦܘܪܘܣ ܟܝܢ ܒܡ ܒܠܘܬܗ ܣܘܢܗܕܘܣ ܕܠܗ ܠܡܒܥܐ ܕܐܘܪܗܝ، ܘܠܬܐܪܘܝܠܐ ܥܕܡ ܟܕ ܙܘܣܝܡ. ܘܬܘܒ ܡܪܥܐ ܡܟܐܘܪܐ ܒܡ ܣܘܢܗܕܘܣ ܕܒܚܕܗ : ܠܐܦܝܩ ܕܝܘܪ ܥܕܡ ܟܕ ܙܘܣܡ. ܘܠܐܦܝܣܩܘܦܐ ܐܢܘܢܐ ܐܝܟ ܕܡܕܪܕ ܦܠܚܣܝܣ ܒܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܕܝܘܕ ܕܢܝܢܐ : ܕܡܛܠ ܦܘܠܝܣܐ ܟܕܬܢܐ. ܘܬܘܒ ܬܐܘܪܘܣ ܠܦܣܦ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܕܥܪܐ ܟܕ ܙܘܣܡ ✣ ܐܬܒܣܝܬ ܗܟܝܠ : ܕܟܕ ܐܝܬ ܠܗ ܠܦܫܩܐ ܒܟܬܝܢܐ ܘܗܕܐ ܚܒܪ ܣܦܝܐ ܡܫܡܥ. ܡܕܝܢ ܠܐ ܚܕܠ. ܒܗܠܝܢ ܟܝܢ ܕܐܝܬ ܠܝ ܠܦܫܩܐ ܐܟܡܢܐ. ܠܐ ܟܕܠܐ ܣܝܡ : ܐܝܟ ܕܡܠܦ ܡܪܥܐ ܡܟܐܘܪܐ ܗ̇ܝ ܕܒܟܬܒܬܐ ܕܠܘܬ ܬܐܘܦܝܠܘܣ : ܗ̇ܝ ܕܡܫܬܟܚܐ

[33] ms ܡܒܕܝܢ

[33] ms ܡܕܥܐ ܡܕܥܐ

Si donc des saints furent induits en erreur par la tromperie des méchants, Mar Jacques ne peut être accusé, même s'il fut induit en erreur par les paroles de Longin et pensa que ce fut en dehors des canons que Pierre était devenu évêque d'Alexandrie.

D'une autre façon Mar Jacques n'est pas blâmable, car d'une part même si Pierre avait été nommé évêque d'Alexandrie contre les canons et Théodore d'autre part canoniquement, il accepta Pierre comme évêque avec juste raison après qu'il fut allé à Alexandrie et vit que toute la ville l'acceptait, à cause de l'accord de la volonté de la plupart.

Car en cela aussi il a un exemple chez les Pères: en effet, lorsque Proclos fut ordonné canoniquement à Cyzique par Atticos, les habitants de Cyzique désignèrent un (autre) évêque et il le firent siéger dans leur Église avant que (Proclos) ne fût arrivé; et à cause de l'accord de la volonté de tous, celui que les habitants de Cyzique avaient fait évêque resta dans l'épiscopat, car ils n'acceptèrent pas Proclos. Socrate enseigne la même chose lorsqu'il dit ainsi: ...[35]

Il a donc été prouvé que saint Jacques n'est pas blâmable même s'il a d'abord écrit que Pierre a été sacré évêque contre les canons mais qu'il l'a ensuite donc accepté dans l'épiscopat.

CHAPITRE TROISIEME

Ils nous accusent parce qu'il était injuste de déposer Paul pendant qu'il était absent, car il aurait dû être cité — même s'il avait tort — et être rejeté ensuite.

A ce (sujet) nous disons: c'est parce qu'il a un exemple (τύπος) chez les Pères qu'il a fait cela également. Dioscore en effet avec tout son synode déposa Ibas d'Edesse et Théodoret (de Cyr), bien que (ces derniers) furent absents. Et encore, saint Sévère avec son synode déposa, bien qu'il était absent, Epiphane de Tyr, et d'autres évêques, comme Philoxène (l')apprend dans la lettre aux moines concernant les affaires ecclésiastiques[36]. Et encore, Théodose déposa Joseph, l'évêque des Agnoètes[37], bien qu'il fût absent. Il apparaît donc que comme saint Jacques a fait cela également en ayant un exemple il est innocent. En effet nous sommes inattaquables dans ces (choses) pour lesquelles nous avons un exemple (τύπος) chez les Pères, comme saint Sévère l'enseigne dans la lettre à Théophane citée plus haut[38].

---

[35] Socrate n'est pas cité ici. Le traité est donc incomplet. Voir HE, VII, 67, col. 801-802 AB.

[36] Voir un fragment de cette lettre infra, syr. l. 332-337.

[37] Ce Joseph n'est pas connu par ailleurs, cf. T. Hermann, *Monophysitica*, p. 287.

[38] Cette lettre n'a pas été mentionnée plus haut. Elle n'est pas conservée en entier, mais deux passages nous sont parvenus, publiés et traduits par E. W. Brooks, PO 12, pp. 308-309.

ܡܢ ܠܟܠ. ܐܬܚܫܒܬ ܗܟܝܠ : ܕܠܐ ܒܥܠ ܡܪܝ، ܢܡܘܣ ܐܦ ܒܗ ܪܘܚܗ ܥܒܕܘܗܝ ܠܦܘܠܐ ܀

ܩܦܠܐܘܢ. ܕܐܪܒܥܐ ܀

ܒܥܝܬ ܠܝ : ܕܠܒܪ ܡܢ ܡܘܫܐ ܦܠܓܐ ܒܪܘܡܢܘܬܐ ܗܘܐ ܐܦܣܩܘܦܐ. ܡܛܠ ܕܒܪ ܠܘܬ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܠܟܗܢܝܢ ܘܠܐܦܝܣܩܘܦܝܢ ܗܠܝܢ ܕܒܬܪܗ، ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܠܗܘܢ. ܘܠܘܬ ܗܕܐ ܐܡܪܝܢ. ܘܕܐܡܬ ܟܡ : ܕܐܦ ܠܐ ܡܢܐܡܬ ܒܥܕܢ ܗܘܐ : ܐܠܐ ܡܛܠ ܕܠܗ̇ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܟܗܢܘܬܐ ܠܗ ܡܓܠܬ : ܘܕܡܐܡܬ ܐܝܟ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܐܫܠܡ ܠܗ ܡܛܠ ܫܠܡܘܬܐ ܕܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܦܩܝܕܐ. ܒܗ ܘܒܗܕܐ ܠܦܝܣܩܘܦܐ ܐܚܪܢܐ ܐܡܪܬ ܠܝ: ܐܝܟ ܕܐܬܚܫܒܬ ܡܢ ܬܫܒܘܚܬܐ ܕܡܛܠ ܦܪܘܠܘܣ. ܕܬ̈ܪܬܝܢ ܕܝܢ : ܐܦ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܠܘܬ ܗܘܐ ܠܗܠܝܢ ܕܒܬܪܗ، : ܐܠܐ̈ ܥܒܕܝܢ ܗܘܘ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܡܢ ܡܘܫܐ ܗܘ ܕܒܟܪ ܐܝܟ : ܕܢܬܠܘܢ ܫܘܡܠܝܐ ܕܐܠܗܘܬܐ : ܐܝܟ ܡܬܐܠܝܢ ܒܗܕܐ : ܡܢ ܡܘܫܐ ܘܡܟܪܐ ܕܗܘܦ. ܒܗ ܗܕܐ ܡܗܕܒ ܗܘ ܫܡܥܐ ܡܪܝ، ܡܘܫܐ : ܒܐܟܣܢܝܘܬܐ ܕܗܘܐ *ܒܝܬ ܡܪܝ، ܫܡܥܐ. ܐܬܚܫܒܬ ܗܟܝܠ : f. 173v°a ܕܐܦܠܐ ܒܗܕܐ ܢܦܠܝܢ ܬܫܒܘܚܬ ܒܥܠܡܐ ܀

ܩܦܠܐܘܢ. ܕܚܡܫܐ ܀

ܒܥܝܬ ܠܝ : ܐܝܟ ܐܝܟ ܗܘ ܕܠܐ ܡܫܠܡܝܢ ܚܝ ܬܫܒܘܚܬܐ : ܡܛܠ ܕܠܐ ܡܫܠܡܝܢ ܠܦܘܠܐ ܟܪܣܛܝܢܘܬܐ. ܘܠܘܬ ܗܕܐ ܐܡܪܝܢ. ܕܠܘ ܟܠ ܐܢܫ، ܕܡܬܡܨܐ ܐܝܟ ܟܢܘܫܬܐ ܡܢ ܐܢܫܐ ܘܟܪܣܛܝܢܘܬܐ ܡܬܦܩܕܐ. ܡܛܠ ܕܐܢܫܐ ܕܟܘܢܫܬܐ ܢܬܦܩܕ : ܟܪܣܛܝܢܘܬܐ ܕܝܢ ܠܐ : ܐܘ ܒܗ ܩܘܒܪܐ ܕܟܢܘܫ ܠܗ ܕܡܬܠܠܗ ܐܢܫ، ܠܐ ܩܢܐ ܠܗ ܡܬܦܩܕ ܕܠܟܪܣܛܝܢܘܬܐ ܘܫܘܚܠܦܐ ܢܦܪܘܫ : ܐܘ ܩܘܒܪܐ ܟܡ ܠܐ ܡܟܢܫ ܠܗ : ܕܠܐ ܕܝܢ ܬܬܦܩܕ ܐܘܡܢܘܬܐ ܕܗܠܝܢ ܕܠܐܢܫܝܢ ܗܘܐ ܕܢܫܐ ܡܬܠܠܐ ܡܢ ܢܫܝܘܬܐ. ܡܬܠܠܐ ܕܝܢ ܐܝܟ ܡܢ

Il apparaît donc que Mar Jacques n'est pas coupable, même s'il a déposé Paul alors qu'il était absent.

CHAPITRE QUATRIEME

Il nous accusent parce que Pierre a été ordonné évêque en dehors des canons, puisque Antonin et Antonin qui l'ont ordonné n'avaient pas leurs lettres de congé[39].

A ce (sujet) nous disons (ce qui suit):

Premièrement d'une part: même si (Pierre) avait été ordonné contre les canons, ce serait néanmoins à bon droit que nous l'accepterions comme évêque, à cause de l'accord de la volonté de la plupart, parce que toute la cité l'a admis par un accord. Car également de cela nous avons un exemple patristique, comme il apparaît de l'histoire concernant Proclos.

Deuxièmement d'autre part: même si ceux qui ordonnèrent (Pierre) n'avaient pas de lettres de congé, néanmoins depuis le premier jour qu'ils furent (ordonnés) ils avaient obtenu la faculté de Jacques, qui les avait fait (évêque), de pourvoir aux besoins des Alexandrins, s'ils y étaient contraints, car l'évêque Mar Jacques le fait savoir dans l'ἐκσφράγισμα qui fut (rédigé?) dans le monastère (de) Mar Ḥanīnā[40].

Il a donc été prouvé qu'en cela non plus nous nous exposons à une accusation.

CHAPITRE CINQUIEME

Ils nous accusent de ne pas accepter la pénitence, étant donné que nous n'acceptons pas Paul dans l'épiscopat.

A ce (sujet) nous disons: (ce n'est) pas chaque fois que quelqu'un est accepté à la pénitence, (qu')il doit être également accepté dans la primauté. En effet il est possible qu'il soit accepté à la pénitence, mais pas dans la primauté, ou bien parce que le fait à cause duquel il fut déposé ne lui permet pas à tout jamais de s'approcher de la direction spirituelle ou bien, n'ayant en effet rien fait (de mal), il est suspendu de l'épiscopat, afin que donc ne soit pas déchirée l'entente de ceux dont il est devenu le chef.

---

[39] ἀπολυτικαὶ (γράφαι) Cf. *Evêques*, p. 238: "Le sens d'ἀπολυτικαὶ γραφαί est expliqué par Théodore Balsamon et autres comme suit: "des évêques qui quittaient leur pays étaient obligés de porter un certificat délivré par l'évêque qui les avait consacrés".

[40] Voir au sujet de ce monastère: A. Vööbus, *Eine wichtige Urkunde über die Geschichte des Mar Hananja Klosters*, OC 53, 1969, pp. 246-252. Ce monastère était situé près de l'Euphrate, entre Barbalissos (Qal'at Bālis) et Callinique (ar-Raqqah) (*Evêques*, p. 191).

ܙܕܝܩܘܬܐ ܡܛܠ ܗܘܢܝܐ ܕܟܬܒ ܠܗ܆ ܐܝܟ ܗܠܝܢ ܕܢܦܫܗܘܢ ܦܫܘ.
ܐܝܟ ܡܘܢܐ ܡܕܡܝܐ ܕܣܘܢܗܕܘܣ ܕܬܠܡܝܕܐ ܘܬܠܡܝܕܬܗܝ̈ܢ ܕܐܚܪ̈
ܗܟܢܐ ❖ ܐܢ̱ ܟܕ ܫܠܝܡ ܐܢܫ ܢܦܫܗ ܦܫܘ܆ ܠܗܢܐ ܙܕܩ ܕܐܢ̱ ܒܠܝܢܘܗܝ
ܐܚܘܗܝ̈ ܢܛܠܠ. ܘܡܢ ܗܢܐ ܠܐ ܙܕܩ ܕܐܢܫ ܡܢ ܕܐܝܟ ܗܠܝܢ ܢܬܦܪܥ
ܠܒܠܝܢܘܗܝ ❖ ܘܬܘܒ ܡܬܬܟܠܐ ܐܢܫ ܡܢ ܙܕܝܩܘܬܐ ܡܛܠ ܗܘܢܝܐ ܕܟܬܒ܆
ܐܝܟ ܗܠܝܢ ܕܕܝܢ ܡܣܡܟ ܒܪܢܫܐ ܕܡܬܒܚܪ ܒܠܒܗܘܢ܆ ܐܝܟ ܡܘܢܐ
ܕܐܪܒܟܐ ܕܣܘܢܗܕܘܣ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ ܕܐܬܟܢܫܬ ܒܐܢܩܘܪܐ ܕܓܠܛܝܐ ܕܐܚܪ̈
ܗܟܢܐ. ܐܢܫܘ ܕܐܦܣܩܘܦܐ ܟܕ ܢܬܕܐ ܡܢ ܣܘܢܗܕܘܣ܆ ܐܘ ܡܫܡܫܢܐ ܐܘ
ܡܫܡܫܢܐ ܡܢ ܐܦܣܩܘܦܗܘܢ܆ ܢܛܪܘ ܚܕ ܡܢܗܘܢ ܢܣܒ ܡܢܘܬ ܕܬܫܡܫܬܐ
ܐܘ ܐܦܣܩܘܦܐ ܐܘ ܡܫܡܫܢܐ ܐܘ ܡܫܡܫܢܐ ܐܝܟ ܕܠܗܘܢ ܡܕܡܝܐ. ܠܐ
ܡܚܝܠ ܢܗܘܐ ܠܗܘܢ܆ ܡܢܐ ܕܢܬܩܒܠܘܢ ܒܣܘܢܗܕܘܣ ܐܚܪܬܐ. ܐܦܠܐ
ܐܬܪܐ ܠܡܦܩ ܒܪܘܚܐ ܢܬܚܫܒ ܠܗܘܢ ❖ ܗܐ ܐܬܦܢܝܬ ܕܟܕ ܬܬܒܥܬܐ
ܠܐ ܡܫܠܝܢ ܩܢܘܢܐ ܡܕܢ̈ܚܐ: ܕܢܘܡܣܐ ܗܝ ܓܝܪ ܕܗܕܐ ܢܐܡܪ܆ ܚܠܝܦ
ܠܡܬܝܢ ܕܠܐ ܢܬܩܒܠܘܢ ܒܫܘܬܦܘܬܐ. ܡܬܬܟܠܐ ܕܝܢ ܐܢܫ ܡܢ ܙܕܝܩܘܬܐ ܠܗ
ܡܛܠ ܗܘܢܝܐ ܕܟܬܒܬ ܠܗ: ܐܠܐ ܡܛܠ ܕܠܐ ܬܫܬܪܐ ܐܘܢܩܘܬܐ
f.173v°b ܕܗܘܠܟܐ ܕܗܠܝܢ *ܕܬܫܘܒܬܗܘܢ. ܐܝܟ ܡܘܢܐ ܕܬܫܥܬܥܣܪ̈ܐ ܕܣܘܢܗܕܘܣ
ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ ܕܐܡܪ ܗܟܢܐ ❖ ܟܠܗ ܓܒܪ ܕܬܫܡܫ ܕܐܬܚܢܢܐ ܙܕܩ ܕܢܗܘܐ
ܡܫܝܢ ܐܢܬܐ ܕܐܦܣܩܘܦܐ: ܒܡܠܟܗ ܐܚܪܝܢ ܗܟܢܐ. ܐܢ̱ ܕܝܢ ܐܝܟ
ܡܘܢܐ ܕܐܬܬܢܝܚ ܢܗܘܐ ܡܫܝܢ ܐܢܬܐ: ܐܚܝܢ ܕܝܢ ܡܢܗܘܢ ܟܕ
ܢܝܩܘܬܗܘܢ ܢܗܘܘܢ ܕܠܡܘܠܟܐ: ܢܟܣܘܪ ܘܬܘܣܦ ܣܘܦܐ ܕܩܢܛܪܐܐ ❖
ܗܝ ܕܗܐ ܬܘܒ ܡܬܢܣܝܐ: ܘܡܢ ܗܘ ܕܟܕ ܦܘܠܘܣ ܒܪܘܚܢܝܘܬܐ ܗܘ̣ܐ
ܐܦܣܩܘܦܐ ܒܟܠܗܘܢ ܕܠܐ ܬܬܒܪܐ ܐܘܢܩܘܬܐ ܕܩܢ̈ܛܪܐܐ ܕܗܠܝܢ
ܕܬܫܘܒܬܗܘܢ܆ ܐܬܬܠܝ ܡܢ ܐܦܣܩܘܦܘܬܐ ܕܟܠܗܘܢ ❖ ܗܐ ܟܕ ܗܠܝܢ
ܐܬܚܢܢܬ܆ ܕܟܕ ܡܢ ܗܘܢܝܐ ܕܟܬܒܬ ܠܗ ܠܐܚܪ ܠܐ ܡܬܬܟܠܐ ܡܢ
ܐܦܣܩܘܦܘܬܐ܆ ܡܛܠ ܕܠܐ ܬܫܬܪܐ ܐܘܢܩܘܬܐ ܕܩܢ̈ܛܪܐܐ ܡܬܬܟܠܐ ܡܢ

Ainsi quelqu'un est écarté de la primauté à cause d'une action faite par lui, comme ceux qui se sont mutilés, conformément au canon premier du synode des trois cent dix-huit (Pères) qui dit ainsi[41]:

> Si quelqu'un, lorsqu' (il est) sain, s'est mutilé, il doit être exclu, s'il est dans le clergé. Et à l'avenir, un tel homme ne peut plus être admis dans le clergé.

Et encore est écarté de la primauté quelqu'un à cause d'une action qu'il a faite, comme ceux qui méprisent une sanction décrétée contre eux, d'après le canon quatrième du concile d'Antioche réuni lors de la dédicace de l'église (d'or)[42] qui dit de cette manière:

> Si un évêque lorsqu'il est déposé par un concile, ou un prêtre ou un diacre déposés par leur évêque, (si) l'un d'eux ose accomplir quoi que ce soit du ministère ou (comme) évêque, ou prêtre ou diacre, comme dans leur situation antérieure, ils n'auront plus aucun espoir d'être réintégrés par un autre concile et il n'y aura pas non plus d'occasion pour une apologie pour eux.

Voilà il apparaît que les saints canon sans rejeter la pénitence, — car ce serait une impiété de dire cela — suspendent certains pour ne pas les recevoir dans la primauté.

Mais quelqu'un est suspendu de la primauté, non à cause d'un méfait, mais afin que l'unité de la majorité de ceux qui dépendent de lui, ne soit pas rompue, conformément au canon 19 du concile d'Antioche. Après qu'ils ont précisé comment doit se dérouler l'ordination d'un évêque, ils disent à la fin du canon ceci[43]:

> Si, toutefois, l'ordination fut faite selon le canon qui a été défini mais que certains s' (y) opposent à cause de leur lutte, l'on prendra et sera ratifiée la pensée de la majorité.

La même chose encore est démontrée par cet (exemple) de Proclos (qui) bien qu'(il) eût été ordonné évêque à Cyzique, fut exclu de l'épiscopat de Cyzique, afin de ne pas rompre l'unité de la majorité de ses ouailles.

Voilà par ces (données) il apparaît que lorsque quelqu'un n'est pas exclu de l'épiscopat à cause d'une action faite par lui, (il se peut qu')afin que ne soit pas rompue l'unité d'un grand nombre qu'il soit (néanmoins) suspendu de l'épiscopat.

---

[41] Pour le canon grec, voir p.e.: P.-P. Joannou, *Fonti Fascicolo IX. Discipline générale antique (IVe-VIe s.)*, t. I. 1 *Les canons des conciles oecuméniques*, pp. 23-24.

[42] Voir p.e.: P.-P. Joannou, *Fonti Fascicolo IX. Discipline générale antique (IVe-VIe s.)*, t. I. 2 *Les canons des synodes particuliers*, pp. 107-108. (CPG 8536).

[43] Voir: P.-P. Joannou, *Les canons des synodes particuliers*, p. 119.

ܪܥܝܘܬܐ. ܟܕ ܗܟܝܠ ܬܐܡܪ ܐܢܫܐ ܐܝܬܝܗܘܢ : ܕܡܛܠܠܬܗܘܢ ܡܬܝܕܥܐ ܕܢܬܠܟܐ ܐܝܟ ܡܢ ܪܥܝܘܬܐ ܪܘܚܢܝܬܐ : ܐܡܪܝܢ ܕܠܦܠܟܐ ܗ̇ܝ ܒܬܚܒܘܬܐ ܡܡܠܠܝܢ. ܒܪܥܝܘܬܐ ܕܝܢ ܠܐ. ܘܕܡܘܬ ܗ̇ܝ : ܡܛܠ ܕܡܢ ܗܘܦܟܐ ܕܗܘܐ ܠܗ ܡܬܠܟܐ ܡܢ ܗ̇ܘ ܕܗܘܐ ܪܥܝܐ. ܘܗܘܐ ܬܐܘܪܝܐ. ܚܙܐ ܗ̇ܝ : ܡܛܠ ܕܐܡܪ ܐܬܚܙܝܬ ܡܢ ܠܥܠ : ܒܡܪܟܒܬܐ ܕܠܗ ܥܠ ܟܪܘܒܝܐ ܗܘܐ ܒܚܘܪܒ ܘܡܘܫܐ ܟܐܠܟܣܢܕܪܝܐ [:] ܗ̇ܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܠܒܪ ܡܢ ܩܢܘܡܐ ܘܐܬܚܘܝܬ ܘܬܪܘܡܘ ܪܚܡܐ ܠܟܠ ܕܐܬܚܘܝܬ ܒܗ̇ : ܐܡܪ ܕܡܚܘܝܢ ܒܡܠܬܐ ܕܒܝܬܐ ܕܠܡܠܠܘܬܗܘܢ. ܐܚܪܬܐ ܕܝܢ : ܡܛܠ ܕܕܥ ܒܪ ܕܢܒܐ ܕܢܩܘܡ ܥܠܡܘܗܝ : ܘܐܬܚܙܝ ܒܬܚܒܘܬܐ ܗ̇ܝ ܕܡܢܗ̇ ܐܬܟܠܝ. ܘܡܛܠ ܗܢܐ ܘܐܦܠܐ ܗܦܟܐ ܕܢܬܡܟܠ ܒܩܢܘܡܘܗܝ ܐܚܪܬܐ ܥܒܕ ܠܗ : ܐܡܪ ܦܘܪܩܢܐ ܕܩܢܘܡܐ ܕܐܒܪܗܐ ܕܩܢܘܡܘܗܝ ܕܐܝܟܢܝܐ ܕܩܡ ܡܢ ܠܟܠ. ܕܬܬܐܡܪ ܕܝܢ : ܠܦܠܟܐ ܒܬܚܒܘܬܐ ܡܢ ܡܡܠܠܝܢ. ܒܪܥܝܘܬܐ ܕܝܢ ܠܐ. ܕܐܦ ܢܗܘܐ ܕܠܐ ܗܦܟ ܠܗ ܡܕܡ ܕܢܠܐ ܠܗ ܡܢ ܪܥܝܘܬܐ : ܐܠܐ ܡܛܠ ܕܠܐ ܬܫܬܕܘܢ ܥܠܡܘܬܐ ܕܗܦܟܢܝܐ ܕܟܕܒܘܬܐ ܡܛܠ ܪܥܝܘܬܗ : ܘܐܝܬ ܗܘܐ ܠܐ ܡܡܠܠܝܢ ܠܗ. ܟܕ ܐܝܬ ܠܝ ܘܟܗܢܐ ܦܘܪܩܢܐ
f. 174r°a ܩܘܝܢܐ : *ܘܦܠܣܦܐ ܐܚܪܢܐ ܕܦܪܘܩܠܘܣ ܗܘܐ ܗ̇ܘ ܕܡܢ ܠܟܠ ܩܕܡ. ܕܐܫܬܕܘܬ ܕܝܢ ܥܠܡܘܬܐ ܕܗܦܟܢܝܐ ܕܟܕܒܘܬܐ ܘܕܟܕܒܝܢ : ܡܛܠܬܗ ܕܐܬܡܟܠ ܦܠܓܐ ܒܪܥܝܘܬܐ : ܡܗܕܒ ܐܘܣܡܘܠܝܢ ܕܢܫܡܐ ܦܓܪܐ ❖ ܗܠܝܢ ܗܟܝܠ ܕܒܠܝܢ ܠܝ : ܐܡܪ ܗ̇ܘ ܕܠܐ ܡܡܠܠܝܢ ܣܝ ܬܚܒܘܬܐ : ܛܟܢܝ ܠܗܘܢ ܘܩܢܘܢܐ ܐܠܗܝܐ ܘܦܠܣܦܐ ܐܚܪܢܐ. ܘܠܐ ܢܙܕܩܝܢ ܕܠܘ ܗ̇ܘ ܟܕ ܗ̇ܘ ܐܬܬܘܗܝ ܡܠܬܐ ܕܪܥܝܘܬܐ ܘܕܬܒܘܬܐ : ܐܡܪ ܡܠܦܢܘܬܐ ܕܩܕܝܫܐ ܡܪܘܢܐ. ܕܐܟܣܢܝܘܬܐ ܕܠܘܬ ܕܝܘܢ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܛܪܘܣܘܣ : ܕܒܟܬܒܐ ܕܩܕܝܫܐ ܕܐܟܣܢܝܬܐ ܕܟܠ ܒܪܘܣܝܐ ܕܐܡܪ ܗܟܢܐ ❖ ܠܐ ܓܝܪ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘ ܟܕ ܗܘ ܘܢܐ ܕܬܒܘܬܐ ܘܕܪܥܝܘܬܐ ܪܘܚܢܝܬܐ ❖ ܐܬܚܙܝܬ ܗܟܝܠ ܒܗܠܝܢ : ܕܠܐ ܐܝܟܢܝ ܬܚܝܬ ܚܒܠܢܐ ܕܗܠܝܢ ܕܠܐ ܡܡܠܠܝܢ ܬܚܒܘܬܐ ܡܛܠ ܕܠܐ ܡܡܠܠܝܢ ܠܦܠܟܐ ܒܪܥܝܘܬܐ. ܘܗܠܝܢ ܕܝܢ ܡܛܠܬܠ ܡܠܬܐ ܗ̇ܝ. ܕܗܠܝܢ ܕܠܡܦܠܓܐ ܗܦܟܐ. ܟܕ ܗܠܝܢ ܕܢܥܡܐ ܕܠܗܘܢ ܕܥܪܒܐ : ܒܥܪܐ ܕܩܦܠܐ ܬܠܬܡܐܐ ܕܐܬܘ ܠܐܦܪܝܡ : ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܗܡܒ ܠܗܦܟ ܫܡܐ ܒܗܘܢ ܐܡܪ ܫܠܝܐ ܥܙܝܙ ❖

Comme il y a donc deux raisons[44] (majeures) pour lesquelles on peut retirer à quelqu'un une autorité spirituelle, nous disons d'une part que nous acceptons Paul dans la pénitence, mais d'autre part pas dans l'épiscopat.

Premièrement d'une part, il lui a été défendu de (re)devenir évêque, en raison de ce qu'il fait; et cela de deux façons.

En premier lieu d'une part, comme il a été montré plus haut, Georges et Jean ont eu l'insolence (de conférer) une ordination à sa demande à Alexandrie; cette ordination est contraire aux canons et chacun qui y a eu part doit être déposé, comme nous le prouvons dans le traité contre eux.

En second lieu d'autre part, parce qu'il a enfreint la sentence qui fut prononcée contre lui et (qu')il a exercé un ministère qu'on lui avait interdit. Et à cause de cela, "on ne lui donnera même pas l'espoir d'être réintégré par un autre synode", conformément à la prescription du quatrième canon du synode d'Antioche qui se trouve plus haut.

Deuxièmement d'autre part, nous accepterions d'une part Paul dans la pénitence mais pas dans l'épiscopat, même s'il n'avait rien fait qui le suspende de l'épiscopat, mais afin de ne pas briser à cause de son épiscopat la concorde de la majorité (de fidèles) dans l'Église. A juste titre nous ne l'acceptons pas à cause de cela, comme également dans ce (cas) nous avons une prescription canonique[45] et un exemple des Pères relatif à Proclos, qui se trouve plus haut. Que l'entente entre la plupart (des fidèles) en Orient et en Égypte ait été brisée lorsque Paul fut reçu dans l'épiscopat, (la lettre) encyclique de l'évêque Pierre (l')enseigne.

Pour cette raison ceux qui nous accusent de ne pas accepter la pénitence, ne se soucient pas et des canons divins, et des exemples patristiques. Et ils ne savent pas que le mot "autorité" et "pénitence" ne sont pas les mêmes, suivant l'enseignement de saint Sévère dans une lettre à Denys de Tarse, qui se trouve dans le septième recueil de lettres écrites durant son patriarcat[46]:

Mais la voie de la pénitence et de l'autorité spirituelle n'est pas la même.

Par cela il apparaît donc que nous ne méritons pas l'accusation de ne pas accepter[47] la pénitence, parce que nous ne (ré)intégrons pas Paul dans l'épiscopat.

(Par) ces (lignes) donc (se termine) ce traité qui réfute les (propos) de l'adversaire; nous avons réfuté le mieux possible[48] leurs autres imputations dans la réfutation des "treize chapitres" qu'ils rédigèrent contre l'évêque Jacques, qui nous sont parvenus.

---

[44] Litt: "deux voies".

[45] C'est-à-dire: le canon 19 d'Antioche, cf. plus haut, syr., l. 153-155.

[46] Cette lettre est conservée dans une autre version. Pour ce fragment: SL, p. 327^{18}-328^{1}; p. $292^{21\text{-}22}$. Brooks, SL, p. 327, n. 6 signale le présent extrait, sans le reproduire.

[47] Litt.: "que nous ne venons pas sous l'accusation de ceux qui n'acceptent pas...".

[48] Litt.: "suivant la force".

ܡܠܬܐ ܕܝܢ ܗܕܐ ܕܗܠܝܢ ܕܠܐ ܠܡܣܒܠܗܘܢ ܡܛܠܬܐ ܐܝܬܝܗ ܒܗܠܝܢ ܀

ܡܦܠܐܘܢ. ܦܪܥܝܐ.

ܥܠ ܐܦܘܣܦܐ ܕܗܘܐ ܠܡܒܝܢܘܬܐ ܕܐܝܬ ܒܗ ܒܟܠܐ ܡܢܝܐ ܕܦܪܗܣܝܐ ܡܬܕܒܪܢܐ ܒܕܬܗ : ܕܐܦ ܕܡܥܝܢܐ ܕܗܠܝܢ ܕܠܒܝܒܝܢ ܡܒܝܢܘܬܐ ܗܝ ܕܐܬܪܐ ܗܘ ܢܡܘܣܐ ܐܦܘܣܦܐ ܀ ܐܝܟ ܕܡܗܕܒ ܡܘܣܐ ܕܒܢܝ̈ܢ ܘܬܫܥܝܬܐ ܕܓ̈ܠܝܢܐ ܕܟܒܪ ܡܠܟܘܬܗ[49] ܀ ܠܡܒܝܢܘܬܐ ܕܝܢ ܕܠܐ ܡܥܒܕܢܐ ܠܐܦܘܣܦܐ ܐܣܝܪܐ : ܒܠܐ ܕܟܢܝܫܬ ܐܦܘܣܦܗ : ܡܢ ܐܝܟܢܐ ܠܗ ܡܒܝܢܘܬܐ ܘܠܗܘ ܐܬܪܐ ܠܒܝܒܝܢ : ܐܘ ܡܠܬܝܗܘ. ܐܘ ܙ̈ܒܢܐ ܕܒܗܝܢ. ܐܘ ܬܪ̈ܝܗܘܢ ܐܚܝܕܐ. ܐܘ ܐܣܝܪܐ ܒܗ ܚܕ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܐܡܪܢܢ. ܐܘ ܐܣܝܪܐ ܒܗ ܬܪ̈ܝܗܘܢ ܗܠܝܢ. ܐܘ ܐܣܝܪܐ ܠܒܪ ܡܢ ܗܠܝܢ. ܘܡܢܝܐ ܕܟܠ ܕܦܘܠܝܛܝܩܐ ܚܕ ܐܦܘܣܦܐ ܕܠܐ ܡܥܒܕܢܐ ܠܐܣܝܪܐ : ܠܒܪ ܡܢ ܬܫܡܫܬܗ, ܦܘܠܝܛܝܩܐ ܚܕ : f.174r°b ܒܡܥܒܕܢܐ ܕܝܢ *ܕܗܠܝܢ ܕܠܒܝܒܝܢ ܡܒܝܢܘܬܐ ܘܐܬܪܐ ܗܘܐ ܐܦܘܣܦܐ : ܐܘ ܒܪ ܗܦܟ ܚܛܝܢ ܠܗ ܠܗܘ ܕܗܘܐ : ܐܘ ܡܦܣܝܢ ܠܐܢܫ ܕܢܥܒܕ ܠܗܘ ܕܓܦܐ ܠܗ. ܒܪ ܗܠܝܢ ܒܠܗܝܢ ܡܬܬܗܦܟܢ : ܡܢܝܐ ܕܠܡܛܝܢܐ ܘܠܫܘܪܚܣ ܐܘܪܬܝܩܐ : ܘܡܘܣܝܢ ܕܒܦܪ ܢܘ ܒܚܕܐ ܦܘܠܛܝܢܐ ܐܦܘܣܦܐ ܒܐܠܟܣܢܕܪܝܐ : ܐܝܟ ܕܡܢܝܐ ܡܢ ܣܘܦܣܛܝܩܐ ܕܠܗܘܢ : ܕܒܕܘ ܠܟ ܠܗܘ ܕܗܘܐ ܡܢܗܘܢ. ܘܡܢܝܐ ܕܠܒܪ ܡܢ ܬܫܡܫܬܗܘܢ ܒܕܘ. ܠܐ ܓܒܪ ܡܥܒܕܢܐ ܗܘܬ ܠܚܕ ܡܢܗܘܢ ܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܀ ܡܕܡ ܡܢ ܐܢܫܐ ܠܗܘܢ ܕܢܣܒܘܢ : ܕܡܥܝܢܐ ܕܗܠܝܢ ܕܠܒܝܒܝܢ ܗܘܘ ܒܕܬܐ ܗܝ ܕܠܗ ܒܕܘ ܐܦܘܣܦܐ ܗܕܐ ܣܒܪ. ܘܐܦ ܐܝܬ ܠܗܘܢ ܐܘܛܘܠܝܩܘܢ ܕܬܐܕܘܪܐ ܕܦܠܦܠܘܢ. ܒܗܝ ܕܐܦܠܐ ܗܘ ܬܐܕܘܪܐ ܒܠܒܪ ܡܥܝܢܐ ܕܗܠܝܢ ܕܠܒܝܒܝܢ ܒܕܬܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ : ܡܥܒܕ ܗܘܐ ܕܐܦܘܣܦܐ ܢܚܒܪ ܠܗ. ܐܝܟ ܕܡܬܬܣܝܐ ܕܐܦ ܗܘ ܡܢܟ ܠܗ ܠܡܪܐ. ܡܢ ܐܓ̈ܢܬܐ ܕܠܡܗ ܕܠܘܬ ܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܕܡܫܬܢ ܒܟܠܬܐ ܕܠܡܣܒܠܗܘܢ ܀ ܡܢ ܗܕܐ ܐܡܪܝܢ : ܘܡܛܠ ܐܓ̈ܢܬܐ ܕܡܘܣܝܢ : ܗܝ ܕܡܬܠܝܢ ܕܡܫܒܚܐ ܒܗ ܒܟܠܬܐ. ܕܐܦ ܠܐ ܗܘ ܡܥܒܕ ܗܘܐ ܒܠܒܪ ܡܥܝܢܘܗܝ ܕܗܕܐ ܢܚܒܪ. ܡܕܡ ܐܝܟ ܕܐܬܐܓܢܬ ܐܢܫܐ ܠܗܘܢ ܕܢܣܒܘܢ : ܕܡܥܝܢܐ ܕܗܠܝܢ ܕܠܒܝܒܝܢ ܡܒܝܢܘܬܐ ܕܠܗ ܒܕܘ ܐܦܘܣܦܐ ܗܕܐ ܒܕܘ. ܐܠܐ ܠܝܬ ܠܗܘܢ : ܒܗܝ ܕܟܠܗܘܢ ܐܓ̈ܢܬܐ ܬܐܬܝܢ ܐܡܪܘ ܕܐܝܬ ܠܗܘܢ ܥܠ ܟܦ ܗܕܐ ܀ ܐܝܟ ܕܡܗܕܒ ܠܡܛܝܢܐ : ܒܐܓ̈ܢܬܐ ܕܒܛܢ ܦܢܝ ܡܢ, ܡܘܣܒ ܡܛܠ ܗܕܐ ܀ ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܬܐܬܝܢ ܐܓ̈ܢܬܐ ܕܐܡܪܢܢ : ܚܕܐ ܡܢ ܐܝܬܝܗ ܕܬܐܕܘܪܣܘܣ ܕܝܢ ܡܬܬܒܥܢܐ : ܒܗܝ ܕܐܦܠܐ ܥܡܟܐ ܕܢܚܒܪ ܐܦܘܣܦܐ ܐܝܬ ܒܗ : ܐܠܐ ܕܢܥܒܕ ܐܢܫܐ

Mais notre propre traité préparé contre eux se trouve dans ces (lignes qui suivent).

CHAPITRE PREMIER

Chaque évêque ordonné dans une province, dans laquelle il y a un peuple dont il est connu que son Église est conduite dans la liberté, doit être ordonné par la volonté de ceux qui gouvernent la province du pays (dont) il est (l')évêque, comme l'indique le canon vingt-neuvième des Apôtres par Clément[50]. Après la mort de son évêque, une province et un pays qui ne sont pas soumis à l'autorité d'un autre évêque doivent être gouvernés soit par les membres du clergé, soit par les chefs du peuple, soit par les deux ensemble, ou (encore) par d'autres conjointement à un de ces deux (rangs), ou par d'autres avec ces deux rangs ou (encore) par d'autres en dehors de ces deux (deux rangs). Et il est évident que chacun qui ordonne un évêque, qui ne sera pas soumis à un autre (évêque), ordonne en dehors de ses frontières. Mais lorsque (c'est) à la demande des gouvernants de la province et du pays qu'un évêque est ordonné; ou bien ils choisissent celui qui sera (leur évêque), ou bien ils permettent à quelqu'un d'ordonner l'évêque de son choix; les deux sont permis.

Il est clair que Longin, Georges Ourṭāyā et Jean de Kephar Nouz ont ordonné un évêque à Alexandrie[51], cela est prouvé par leurs lettres d'élection[52], qu'ils ont en vérité rédigées pour celui qui fut (ordonné) par eux. Et il est clair qu'ils ont agi en dehors de leur frontière, car Alexandrie n'était pas soumise à un d'(entre) eux. Par conséquent ils doivent prouver que c'est par la volonté de ceux qui régissaient cette Église qu'ils ont ordonné un évêque, et (cela) même s'ils ont un mandat (à ce sujet) de Théodore de Philai; car Théodore non plus ne pouvait nommer un évêque contre l'avis des dirigeants de l'Église d'Alexandrie, comme il apparaît par ses lettres aux Alexandrins qui se trouvent dans le livre contre eux, que lui aussi le savait. Nous avons dit la même chose également concernant la lettre de Jean[53], qu'ils citent, qui se trouve dans le même livre; Jean non plus ne pouvait faire cela (sans les Alexandrins).

Par conséquent comme il a été dit ils doivent prouver que (c'est) par la volonté des gouvernants de la province pour laquelle ils ont ordonné un évêque qu'ils ont agi de la sorte. Mais ils n'ont pas (de telles preuves). Concernant cette (affaire), ils ont dit ne posséder que deux lettres, comme Longin (le) fait savoir dans la lettre qu'il a écrite à Mar Jacques à ce (sujet).

Mais (voici) ces deux lettres dont nous avons parlé: l'une d'une part est de Théodose, l'archiprêtre (d'Alexandrie); dans cet écrit il n'est pas question

---

[50] Nous n'avons pu retrouver ailleurs le texte de ce canon.

[51] Litt.: "à Alexandrie".

[52] συστατικός.

[53] L'évêque de Cellia, au sud-ouest d'Alexandrie.

ܠܒܪܬܐ. ܡܥܒܕܢܐ ܕܝܢ ܕܢܩܒܠ ܐܝܟ ܐܒܐ ܠܒܪܬܐ ܆ ܘܟܕ ܡܠܟ ܫܠܝܘܬܗ ܠܦܘܠ ܗܘܪܫܐ ܆ ܘܟܕ ܡܚܝܠ ܥܩܒܝܢܐ ܐܢ ܬܪܒܝܙ ܕܗܘܐ. ܘܟܕ ܡܟܠܠܐ ܚܘܫܒܬܗ ܦܠܚܘܬܐ. ܘܟܕ ܚܠܐ ܠܡܠܝ ܕܟܝܢ ܠܗ. ܟܡ ܥܒܕܐ ܕܐܣܛܠܝܬܐ. ܡܕܝܢ ܠܐ ܡܥܒܕܝܢ ܕܢܣܒܘܢ ܡܢ ܗܕܐ ܐܪܥܬܐ ܕܡܕܝܢܬܐ
f. 174v°a ܕܬܐܘܕܘܣܝܘܣ ܒܪܘ ܐܦܣܩܘܦܐ. *ܐܣܬܪܬܐ ܕܝܢ ܐܪܥܬܐ ܕܡܬܥܠܝܐ ܕܐܬܝܬܗ ܕܬܐܘܕܘܪܐ ܚܝ ܡܢ ܡܣܬܪܬܢܐ ܕܝܠܗ ܆ ܕܐܦܠܐ ܡܢ ܗܕܐ ܡܥܒܕܝܢ ܕܢܣܒܘܢ ܕܡܕܝܢܬܐ ܕܝܠܗ ܒܪܘ. ܠܐ ܟܢ ܐܦܣ ܠܚܕ ܡܢܗܘܢ. ܘܠܐ ܕܠܦܠ ܒܪܘ ܘܠܐ ܕܠܟܝ ܕܥܦܪ ܠܒܗܘܢ. ܘܗܕܐ ܝܕܥܐ ܆ ܡܢܗܝܢ ܕܐܪܬܬܐ ܕܣܦܪܐ ܒܒܬܠܐ ܕܠܦܘܠܗܘܢ. ܬܬܘܗܒ ܕܝܢ ܕܡܦܣܘܬܐ ܡܥܒܠܬܐ ܐܝܬ ܠܗܘܢ ܡܢ ܬܐܘܕܘܪܐ ܥܡܟܐ ܕܗܘܐ ܢܒܪܘ. ܐܠܐ ܡܦܣܘܬܐ ܕܝܢ ܆ ܘܠܐ ܚܝ ܡܢ ܡܢܗܝܢ ܐܠܗܝܢ ܦܦܪ ܆ ܕܬܦܣܘܢ ܠܗܬ ܒܪܘܦܢܝܐ ܕܐܦܣܩܘܦܐ. ܐܬܦܘܬ ܗܟܝܠ ܆ ܕܒܪ ܠܒܪ ܡܢ ܬܚܘܡܗܘܢ ܒܪܘ ܐܦܣܩܘܦܐ ܠܦܢܝܢܐ ܘܥܠܘܪܒܐ ܘܡܘܣܝ ܆ ܠܐ ܕܡܝܬܢܝܐ ܕܗܠܝܢ ܕܠܟܡܝܢ ܗܘܘ ܠܡܕܝܢܬܐ ܘܠܒܪܬܐ ܗ̇ܝ ܕܒܪܘ ܠܗ̇ ܐܦܣܩܘܦܐ ܗܕܐ ܣܒܪܘ. ܘܡܚܠܠ ܗܢܐ ܬܘܣܬ ܡܬܪܣܘ ܢܦܠܝܢ. ܐܝܟ ܡܢܐ ܕܢܥܠܢܝܐ.
ܕܡܦܣܝܢ ܘܬܥܒܕܐ ܕܒܪܘ ܡܠܟܘܣ[54]. ܕܐܬܝܬܗ ܗܢܐ ❖
ܠܐܦܣܩܘܦܐ ܠܐ ܢܗܘܐ ܫܠܝܛ ܠܗ ܘܕܥܒܪܐ ❖
ܡܕܝܢ ܘܦܠܐ ܗ̇ܘ ܕܒܪܗܘܢ ܡܥܡܬܦ ܆ ܬܘܣܬ ܡܬܪܣܘ ܐܬܝܬܗ ❖ ܐܝܟ ܡܢܐ ܕܥ̈ܠܝܢܐ ܕܪܥܝܢ ܟܠܗܘܢ ܒ ❖ ܘܡܢܐ ܕܬ̈ܪܒܝܙ ܕܥ̈ܠܝܢܐ ܕܪܥܝܢ ܟܠܗܘܢ.ܘ.

ܘܦܠܐܘܢ. ܕܬܪܝܢ ❖

ܟܢܘܢܐ ܘܫܬܝܢ ܕܟܠܐ[55] ܠܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܘܡܛܪܘܦܘܠܝܛܐ ܒܪܘ ܐܦܣܩܘܦܐ ܆ ܕܒ̈ܠܗ ܒܒܬܠܬ̈ܐ ܕܟܪܘ ܆ ܕܟܡܝܢ ܗܘܢ ܠܗܘܢ ܬܘܣܬ ܟܢܪ ܕܝܒܐ ܕܦܩܘܕܐ ܗܟܢ. ܒܪ ܐܬܝܬܗܘܢ ܐܦܣܩ̈ܘܦܐ ܐܝܟ ܕܡܬܘܣܐ ܡܢ ܐܘܡܠܠܓܝܐ ܕܟܢܘܢܐ. ܟܠ ܕܝܢ ܕܒܒܬ̈ܠܬܐ ܕܒܒܪ ܕܒܗܝܢ ܗ̣ܘ ܠܗ ܬܘܣܬ ܟܢܪ ܕܝܒܐ ܕܡܩܘܕܐ ܗܟܢ ܆ ܒܪ ܐܬܝܬܗܘܢ ܐܦܣܩܘܦܐ ܆ ܒܡܬܪܣܘ ܢܦܠ. ܐܝܟ ܡܢܐ ܕܢܣܒܘܢ ܕܥ̈ܠܝܢܐ ❖ ܡܕܝܢ ܟܢܘܢܐ ܘܫܬܝܢ ܕܟܠܐ ܠܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܘܡܛܪܘܦܘܠܝܛܐ ܒܪܘ[56] ܐܦܣܩܘܦܐ ܆ ܒܡܬܪܣܘ ܢܦܠܝܢ

[54] ms ܡܠܟܘܣ
[55] ms ܟܠ
[56] ms ܒܪܘ

d'ordonner un évêque mais de tendre la main à l'Église. Il est possible en effet de tendre la main à l'Église, lorsque l'on lutte pour elle contre une hérésie, et lorsque l'on soumet une révolte (si) par hasard il y en a (une), lorsqu'on pourvoit à ses besoins corporels, et lorsque l'on écarte ceux qui lui font du tort et cetera. Par conséquent ils ne peuvent pas démontrer par cette lettre que (c'est) par la volonté de Théodose (qu')ils ont ordonné un évêque. L'autre lettre d'autre part ils avancent qu'elle est de Théodore, un de ses diacres; (il est évident) que pas non plus par cette lettre ils peuvent démontrer que c'est par la volonté de Théodore qu'ils ont agi. Il n'a en effet pas dit à l'un d'eux, ni: "Nommez un tel", ni: "celui qui vous semble bon".

Et cela est évident par ces lettres qui se trouvent dans le livre contre eux. Même si l'on admet qu'ils ont une autorisation entière du diacre Théodore, pour faire cela, il s'agit toutefois de la permission d'un (seul homme); aucun des canons divins n'ordonne que cela suffit pour l'ordination d'un évêque.

Il est donc démontré que Longin, Georges et Jean, comme ils ont ordonné un évêque hors de leur frontière, ont agi sans l'avis des dirigeants de la province et de l'Église pour laquelle ils ont nommé un évêque. Et à cause de cela ils doivent être déposés, selon le canon vingt-neuvième des Apôtres par Clément, qui est celui-ci:

A un évêque il n'est pas permis, etc....[57]

Par conséquent Paul qui est en communion avec eux doit également être déposé, selon le canon des Apôtres qui (est) intitulé huit[58] et selon le canon douzième[59] des Apôtres qui (est) intitulé soixante.

CHAPITRE DEUXIEME

Georges et Jean, qui se sont rendus à Alexandrie et qui ont ordonné un évêque, ont menti dans leurs écrits; étant évêques, comme il est rendu évident par l'ὁμολογία de Georges, à cause de ces (écrits) ils ont été passibles d'une peine canonique. Tout (homme) qui par ses écrits est passible d'une peine canonique lorsqu'il est évêque, (est) placé sous déposition, conformément au canon onzième des Apôtres. Par conséquent, Georges et Jean qui sont allés à Alexandrie et ont ordonné un évêque doivent être déposés, conformément au canon onzième des Apôtres. Par conséquent, Georges et Jean qui sont allés à Alexandrie et ont ordonné un évêque doivent être déposés, de

[57] Nous n'avons pu retrouver le texte de ce canon.

[58] Nous n'avons pas pu retrouver ce canon; il semble similaire au canon 11 des Apôtres: Εἴ τις καθῃρημένῳ, κληρικὸς ὤν, ὡς κληρικῷ συνεύξηται, καθαιρείσθω καὶ οὗτος. (P.-P. Joannou, *Les canons des conciles particuliers*, p. 13).

[59] Nous n'avons pu identifier ce canon, il semble comparable au canon 10 des Apôtres dans p.e. l'édition de Joannou. (P.-P. Joannou, *Les canons des conciles oecuméniques*, pp. 12-13).

ܒܡܫܝܚܗ ܟܠܗ. ܡܢ ܗܘ ܕܟܬܒ ܐܓܪܬܐ ܠܬܐܕܘܪܐ ܒܠܫܢܘܗܝ : ܘܐܪܡܝ ܐܢܫܐ ܕܢܦܫ ܐܝܬ ܒܗ̇. ܐܝܟ ܕܡܫܪܐ ܗܘ ܐܓܪܬܐ.
f. 175r°a ܕܓܘܫܡܐ ܕܝܢ ܪܒܐ ܐܬܬܚܗ̇ ܕܐܡܪ ܐܝܟ : ܕܢܦܫ ܢܗܘܐ *ܡܫܠܡܢܐ ܕܐܓܪܬܐ ܗܘ ܕܗܘ ܕܙܕܩ. ܘܬܘܬܐܝܬ ܕܡܬܒܥܐ ܗܘ ܐܓܪܬܐ : ܕܒܗ̇ ܬܐܕܘܪܐ ܐܢܬܬܐ. ܐܬܦܫܛܬ ܗܟܝܠ : ܕܒܟܠ ܓܒܝܢܐ ܕܡܢܝ, ܢܦܘܩ ܕܐܬܘܗܝ, ܢܦܩܘܢ : ܥܠܗ[63] ܓܒܪܝܢ ܘܢܦܫ ܠܐܠܟܣܢܕܪܝܐ : ܘܡܪܘܦܛܝܐ ܚܒܪܗ ܠܬܐܕܘܪܐ. ܐܬܢܒܝܬ ܕܝܢ ܡܢ ܠܟܠ : ܕܟܠ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܒܟܪ ܒܡܬܢܝܬܐ ܕܠܐ ܕܠܗ ܒܠܒܗ ܡܠܟܐ ܕܢܫܡܗ : ܒܟܪ ܒܠ ܦܘܠܐ ܐܬܘܗܝ, : ܘܕܒܝܪܐ ܕܢܒܐ ܢܦܠ ܘܐܦ ܗܘ ܕܥܠܡ ܠܗ. ܕܝܢ ܘܢܘܚ ܘܓܒܪܝܢ ܬܘܒ ܡܬܪܥܡܝܢ ܢܦܠܝܢ : ܘܦܘܠܐ ܗܘ ܕܥܠܡ ܠܗܘܢ. ܐܦ ܕܝܢ ܡܓܕܦܝܢ ܕܐܡܪܘܢ : ܕܠܐ ܐܬܘܗܝ, ܗܘܐ ܡܪܝ, ܢܦܘܩ ܪܫܐ ܐܦܣܩܘܦܐ : ܡܬܟܢܫܝܢ. ܡܢ ܐܘܪܫܠܡ̈ܝܐ ܕܓܒܪܝܢ : ܘܡܢ ܐܓܪܬܐ ܕܦܠܛ ܘܢܦܩܘܢ ܪܫܐ ܒܡܕܝܢܬܗܘܢ. ܕܢܗܐ ܡܢ ܕܠܐܟܘܬ. ܐܝܟ ܕܢܦܩܘܢ ܥܕܘܗܝ, ܒܬܫܒܘܚܬܐ. ܐܢܫܬܐ ܕܝܢ ܓܒܪܘܬ ܡܢ ܒܡܕܝܢܬܐ. ܕܢܗܘܢ ܪܫܐ ܐܦܣܩܘܦܐ ܘܡܛܪܦܘܠܝܛܐ ܡܬܡܢܝܢ ܠܗ.

ܦܣܩܘܢ. ܕܐܪܒܥܐ.

ܬܐܕܘܪܐ ܐܬܬܚܝܕ ܐܦܣܩܘܦܐ ܒܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܘܠܐ ܐܬܡܨܝ. ܒܠ ܕܝܢ ܕܡܬܬܚܝܕ ܐܦܣܩܘܦܐ ܒܕܘܟ ܘܠܐ ܡܬܡܨܝ : ܘܩܐܡ ܠܡܨܠ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܡܬܬܚܝܕ ܬܡܢ : ܢܦܠ ܬܘܒ ܡܬܪܥܡ. ܐܝܟ ܦܘܠܐ ܕܡܬܟܬܫܝ ܕܐܦܘܪܐ ✤ ܡܛܠ ܬܐܕܘܪܐ ܕܐܬܬܚܝܕ ܐܦܣܩܘܦܐ ܒܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܘܠܐ ܐܬܡܨܝ : ܘܩܡ ܠܡܨܠ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܐܬܬܚܝܕ ܬܡܢ : ܬܘܒ ܡܬܪܥܡ ܐܬܘܗܝ, : ܘܦܘܠܐ ܐܪܐ ܗܘ ܕܥܠܡ ܠܗ : ܐܝܟ ܦܘܠܐ ܕܢܦܩ ܒܠܗܘܢ, ܫܘܒܚܬ ✤

ܦܣܩܘܢ. ܕܚܡܫܐ.

ܠܦܘܠܐ ܫܡܥܢܐ ܕܒܗܢܐ ܡܛܠ ܒܐܦܣܩܘܦܘܬܐ. ܘܐܦ ܒܡܕܝܢܬܐ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ ܕܒܠܗܘܢ, ܒܟܠ ܗܘܐ ܐܦܣܩܘܦܐ ܢܛܪܘܢܐ ܐܝܟ : ܘܐܦ

[63] ms ܒܠ

demande: du fait qu'ils ont écrit une lettre à Théodore[64] seulement et que la signature de Jean y est (apposée), comme (en) témoigne cette lettre. Car il serait très risible qu'on dise que Jean est le destinataire de cette lettre qu'il a envoyée et plus encore que l'on annonce que cette lettre a été envoyée par Théodore. Mais il est (donc) rendu évident que c'est sans que Mar Jacques qui est leur chef l'ait demandé que Georges et Jean allèrent à Alexandrie et ordonnèrent Théodore.

Par (ce qui est écrit) ci-dessus, l'on sait que tout évêque qui nomme un (évêque) dans une province qui n'est pas la sienne, sans l'avis de son chef, transgresse le "canon" et que celui qui est en communion avec lui est également passible d'un jugement, car Jean et Georges doivent être déposés, ainsi que Paul qui est en communion avec eux.

Mais s'ils osent dire que Mar Jacques n'était pas le chef des évêques, ils sont réprouvés par l'ὁμολογία de Georges et par la lettre de Palladios et Zénobe, leurs archimandrites[65], laquelle (lettre) d'une part premièrement (a été écrite) comme par eux séparément à son intention, d'autre part deuxièmement communément avec le monastère. Dans ces (deux écrits) ils l'appellent "archevêque" et "métropolite".

CHAPITRE QUATRIEME

Théodore fut ordonné évêque à Alexandrie, (mais) ne fut pas accepté.

Or tout évêque qui est ordonné et qui n'est pas accepté et qui s'insurge contre l'évêque qui est nommé (après) en cet endroit, tombe sous la déposition, conformément au canon dix-huitième d'Ancyre[66]. Par conséquent, Théodore qui fut ordonné évêque à Alexandrie et qui ne fut pas admis et qui s'est insurgé contre l'évêque qui fut ordonné là, doit être déposé, ainsi que Paul donc, qui était en communion avec lui, suivant le canon (des Apôtres) qui est intitulé soixante.

CHAPITRE CINQUIEME

(Ce n'est que) la pensée d'un petit nombre qui admet Paul dans l'épiscopat et si l'on observe le siège d'Antioche, où il a été ordonné et si l'on observe

---

[64] Il s'agit ici très vraisemblablement de Théodore de Philai.

[65] Selon Honigmann, *Evêques*, n. 8, p. 236, Palladios était probablement l'abbé du monastère de Mar Bassos et Zénobe était très vraisemblablement l'archimandrite du couvent de Mar Bizos.

[66] Voici ce canon de l'an 314, dans l'édition suivante: P.-P. Joannou, *Les canons des synodes particuliers*, p. 63. Περὶ τῶν εἰς ἐπισκοπήν προβληθέντων καὶ μὴ δεχθέντων. Εἴ τινες ἐπίσκοποι κατασταθέντες καὶ μὴ δεχθέντες ὑπὸ τῆς παροικίας ἐκείνης, εἰς ἣν ὠνομάσθησαν, ἑτέραις βούλοιντο παροικίαις ἐπιέναι καὶ βιάζεσθαι τοὺς καθεστῶτας καὶ στάσεις κινεῖν κατ᾽ αὐτῶν, τούτους ἀφορίζεσθαι. Ἐὰν μέντοι βούλοιντο εἰς τὸ πρεσβυτέριον καθέζεσθαι, ἔνθα ἦσαν πρότερον πρεσβύτεροι, μὴ ἀποβάλλεσθαι αὐτοὺς τῆς τιμῆς· ἐὰν δὲ διαστασιάζουσιν πρὸς τοὺς καθεστῶτας ἐκεῖ ἐπισκόπους, ἀφαιρεῖσθαι αὐτοὺς καὶ τὴν τιμὴν τοῦ πρεσβυτερίου καὶ γίνεσθαι αὐτοὺς ἐκκηρύκτους.

ܒܥܒ̈ܕܬܐ ܕܒܟܠܗ̇ ܐܪܥܐ. ܟܠ ܕܝܢ ܣܘܓܐܐ ܕܐܒܗ̈ܬܐ ܕܡܫܟܚ ܠܐܢܫ
ܒܐܦܝܣܩܘܦܘܬܐ : ܘܗܘ ܕܒܥܠܠ : ܡܛܠ ܣܘܓܐܐ ܕܡܫ̈ܟܢܐ ܕܠܐ ܡܫܟܚ
ܠܗ ܒܐܦܝܣܩܘܦܘܬܐ. ܐܝܟ ܡܘܕܝܢܐ ܕܥܬ̈ܝܩܐ ܕܩܢܘܢܘܗܝ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ ܀
ܘܐܝܟ ܡܠܦܢܘܬܐ ܕܗܐܪܐ ܕܠܘܬ ܕܢܘܫ ܕܠܦܗܘܢ. ܕܐܚܝܕ ܒܠܒܗ ܣܢܬ.
f.175r°b ܕܒܗ ܦܣܩ ܠܟܢܘܫܬ ܕܡܛܠ ܕܝܢܘܬܐ ܣܘܓܐܐ ܕܩܫ̈ܝܫܐ ܢܘܡܘܣ. ܡܕܝܢ
ܠܦܘܠܐ ܘܗܘ ܠܗ ܕܒܥܠܠ ܡܢ ܕܝܢܘܬܐ : *ܡܛܠ ܕܣܘܓܐܐ ܕܩܫ̈ܝܫܐ
ܕܠܐ ܡܫܟܚ ܠܗ ܒܐܦܝܣܩܘܦܘܬܐ. ܀ ܘܐܝܟ ܡܘܕܝܢܐ ܕܥܬ̈ܝܩܐ ܕܩܢܘܢܘܗܝ
ܕܢܝܩܝܐ : ܠܝ ܒܡܠܝ ܕܪܘܚܝ ܕܡܬܚܫܒܢܘܬܐ ܘܕܪܘܫܐ : ܘܬܘܒ ܠܐ
ܢܬܚܫܒܬܐ ܘܐܚܪܢܬ ܥܪܒܬܐ ܘܡܚܪܬܐ ܠܗܠܝܢ ܢܗܪ : ܠܗܠܝܢ ܕܡܛܠ
ܢܬܬܬ ܦܣܩܐ ܡܬܪܠܝ : ܡܢ ܟܠ ܢܘܡܐ ܘܦܠܦܣܐ ܐܟܘܬܐ ܘܡܢ
ܬܫܡܫܬܐ ܀ ܐܬܬܫܡܫܬ ܗܟܝܠ ܕܗܘ ܕܒܟܕ ܡܕܡ ܐܝܟ ܡܠܦܢܘܬܐ
ܘܦܘܩܕܢܐ ܕܐܒܗ̈ܬܐ ܡܘܕܝܢܢ ܒܟܕ. ܡܛܠ ܗܟܝܠ ܕܢܗܝܢ : ܕܟܕ ܢܦܩܝܢ
ܠܡܠܦܢܘܬܐ ܕܐܒܗ̈ܬܐ ܠܐ ܡܫܟܚܝܢ ܠܗ ܠܦܘܠܐ ܒܕܝܢܘܬܐ : ܡܘܕܝܢܢ
ܗܟܐ ܒܟܕܝܢ. ܠܘ ܒܠܚܘܕ ܕܝܢ ܐܒܗ̈ܬܐ ܡܢܝܢܐ ܡܠܦܝܢ ܕܠܩܫ̈ܝܫܐ ܘܗܘ
ܕܢܠܡ ܡܛܠ ܕܝܢܘܬܐ ܕܦܪ̈ܘܦܐ ܕܐܝܟ ܗܢ ܐܠܐ ܘܗܘܢ ܡܘܕܝܢܐ
ܐܠܗܐ. ܡܘܕܝܢܐ ܒܢ ܕܬܫܒܚܬ ܕܩܢܘܢܘܗܝ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ : ܒܬܪ ܕܬܫܡ
ܕܐܡܪܝܢܐ ܘܗܘ ܕܢܗܘܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ : ܐܡܪ ܠܐܦ ܥܠܝܗܝܢ ܗܟܢܐ ܀ ܐܢ
ܕܝܢ ܐܝܟ ܡܘܕܝܢܐ ܕܐܬܬܫܡ ܢܗܘܐ ܗܫܐ ܐܢܐ : ܐܚܪ̈ܢܐ ܕܝܢ ܒܢ.
ܣܪܝܩܘܬܗܘܢ ܢܗܘܘܢ ܕܠܡܫܟܚܐ : ܒܢܘܫ ܘܬܘܩܢ ܣܘܓܐܐ ܕܩܫ̈ܝܫܐ ܀
ܗܐ ܘܐܦ ܡܘܕܝܢܐ ܦܩܕ ܕܠܣܘܓܐܐ ܕܩܫ̈ܝܫܐ ܢܦܩ ܡܛܠ ܕܝܢܘܬܐ.
ܘܡܬܐܪܬ ܕܟܒܪܐ ܕܐܝܟ ܗܢ. ܡܛܝ ܡܛܠ ܕܩܫ̈ܝܫܐ ܕܡܗܝܡܢܐ
ܠܐ ܡܫܟܚܝܢ ܠܗ ܠܦܘܠܐ ܒܕܝܢܘܬܐ : ܡܘܕܝܢܢ ܒܟܕܝܢ ܕܠܐ ܡܫܟܚܝܢ
ܠܗ : ܒܕ ܠܣܘܓܐܐ ܕܡܗܝܡܢܐ ܕܬܘܒ ܡܫܟܚܝܢ ܢܦܩܝܢ. ܐܢ ܕܝܢ ܐܢܫ
ܟܕ ܡܛܠ ܕܐܬܝܕ ܒܕ ܠܐ ܐܬܦܢܝ : ܢܩܒ ܕܠܐܒܗ̈ܬܐ ܡܢܝܢܐ ܒܟܠ.
ܐܒܗ̈ܬܐ ܒܢ ܠܩܫ̈ܝܫܐ ܥܒܘ ܒܕ ܠܐ ܡܢܘ ܐܢܘܢ. ܡܢܝܢܐ ܒܢ
ܕܢܘܡܘܣܐ ܘܩܢܘܢܘܗܝ ܕܒܗܢ ܥܕܬ ܠܗܕܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܪܘܗܝ

l'Église qui (est) dans le monde entier. Mais il faut que toute pensée de la minorité qui reçoit un (homme) dans l'épiscopat, se retire à cause de la pensée du (plus) grand (nombre) qui ne l'accepte pas dans l'épiscopat suivant le canon dix-neuvième du synode d'Antioche[67] et suivant le traité doctrinal de Sévère qui (fut adressé) à Denys de Tarse, qui est intitulé huit[68]. Dans ce traité Sévère décide de façon générale concernant la primauté, que la pensée du (plus) grand (nombre) prévaut. Par conséquent, Paul doit se retirer de l'épiscopat, à cause de la pensée du (plus) grand (nombre) qui ne l'accepte pas dans l'épiscopat et à cause du canon sixième du concile de Nicée[69].

(Les Paulianistes estiment) que nous pensons de telles (choses), (sans) condescendance, ni (référence) aux lois, et que par conséquent elles sont illégales, hors de propos et étranges, et qu'elles (constituent) une innovation, dépourvues (qu'elles seraient) de tout modèle, exemple patristique et argument (valable à l'appui).

Il apparaît donc que celui qui agit d'après la doctrine et l'ordre des Pères agit canoniquement. Etant donné que nous avons prouvé que c'est parce que nous adhérons à la doctrine et l'ordre des Pères que nous excluons Paul de l'épiscopat, nous agissons canoniquement. Non seulement (donc) les saints Pères enseignent qu'il faut se soumettre à (l'avis de) la majorité concernant la validité de l'épiscopat d'une personne, mais également les canons divins. En effet le canon dix-neuvième du synode d'Antioche, après qu'il a défini comment il faut que l'on soit (ordonné) évêque, dit vers la fin ceci:

> Si, au contraire, l'ordination est (faite) suivant le canon qui a été défini, mais que certains s'opposent par leur lutte, la pensée de la majorité l'emportera et aura le dessus.

Voici, concernant l'épiscopat et particulièrement (concernant l'épiscopat) d'un tel homme, le canon également ordonne que l'on suive l'opinion de la majorité. Par conséquent étant donné que la plus grande partie des croyants n'accepte pas Paul dans l'épiscopat, nous agissons canoniquement en ne l'acceptant pas, puisque nous adhérons au voeu de la majorité des fidèles.

Mais si quelqu'un (nous) condamne parce que (Paul) a été déposé, bien qu'il n'ait pas été appelé, qu'il sache que c'est sur les saints Pères qu'il jette un blâme! En effet, les Pères déposèrent maintes personnes, sans les avoir appelés; en effet saint Dioscore et le synode qui (était) avec lui destituèrent

---

[67] Le texte dit par erreur: le canon seizième du synode d'Antioche. Voir supra, l. 163-165.

[68] Il s'agit en réalité d'une lettre de Sévère; elle est conservée. Le passage auquel notre auteur fait allusion se trouve dans: SL, p. 327^{18}-328^{2}; p. 292^{21-22}. Voir supra l. 197-198.

[69] Cf. P.-P. Joannou, *Fonti-Fascicolo IX. Discipline générale antique (IVe-IXe s.)*, t. I 1, *Les canons des conciles oecuméniques*, p. 29. Voici le passage du canon auquel l'auteur se réfère: Ἐὰν μέντοι τῇ κοινῇ πάντων ψήφῳ, εὐλόγῳ οὔσῃ καὶ κατὰ κανόνα ἐκκλησιαστικόν, δύο ἢ τρεῖς δι' οἰκείαν φιλονεικίαν ἀντιλέγωσι, κρατείτω ἡ τῶν πλειόνων ψῆφος.

ܘܠܐܬܪܘܢܝܛܘܣ ܕܦܘܪܦܣ ܘܠܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ[70]. ܒܪ ܠܐ ܦܪܘ ܐܢܘܢ ܘܠܐܝܬܝܪܐ ÷ ܬܘܒ ܘܩܕܝܫܐ ܐܦܪܝܡ ܘܡܦܫܩܢܘܬܗ ܡܩܕܫܬܐ ܕܒܟܗ : ܫܪܘ ܠܐܦܣܩ ܕܝܘܪ ܒܪ ܠܐ ܦܪܐܘܗ. ܘܗܕܐ ܒܪ ܡܣܬܦܩ ܗܘܐ ܡܪܫܐ ܦܠܟܣܢܘܣ ܕܢܘܪܣܝܐ، ܠܗ ܠܐܦܝܣܩ. ܐܡܒܘܟܐ ܕܗܘܬ ܟܐܒܝܬܐ ܕܡܟܠܠ ܦܘܪܢܣܐ ܒܗܬ̈ܐ : ܕܐܬܕܪܬ ܡܢܗ ܠܘܬ ܕܗ̈ܢܐ ܐܬ̈ܝܘܢܒܗ f.175v°a *ܕܡܕܝܢܬܐ ܒܪ ܗܘ̣ ܒܐܣܩܘܪܝܐ. ܐܡܪ ܠܢ ܗܟܢܐ÷

ܗܘ ܠܢ ܕܦܘܪܦܣ ܐ[ܚ]ܘܗܝ، ܕܦܠܘܢܐ : ܘܠܐ ܠܐܦܣܩܘܦܐ ܐܬܬܪܝܡ ܕܢܗܘܐ : ܘܠܐ ܕܢܥܠ ܠܟܗܢܘܬܗ ܕܡܫܝܚܐ ܐܬܛܦܝܣ. ܘܐܡܪ ܗܘܬ : ܕܗܢܐ ܘܠܐ ܕܢܬܪܘܣܐ. ܘܐܢܫܐ ܕܠܐ ܢܐܬܐ : ܬܗܘܐ ܥܠܘܗܝ، ܗ̇ܝ. ܕܢܩܒܠܐ ܠܦܘܠܢܐ. ܘܠܐ ܐܝܟ ܡܥܒܕ ܕܡܟܠܠ ܗܕܐ ܒܟܢܐܝܬ ܢܕܒܪ ܠܝ. ܘܒܪ ܠܒ ܦܫܝܛܐ ܡܫܝܚܐ ܐܝܬ ܗܘܐ : ܠܗܠܝܢ ܕܗܘܝ ܡܬܐܡܪ̈ܝܢ ܗܘ̈ܝ : ܘܠܐ ܟܕ ܡܢܗܘܢ ܐܬܡܠܟܬ ÷ ܗܘܐ ܐܬܚܫܒܬ ܕܡܪܥܝܐ ܕܐܝܟ ܡܫܐܘܪܐ ܘܡܫܡܫܢܘܬܗ ܕܒܟܗ̇ ܫܪܘ ܐܝܟ ܗܘܢ ܠܡܛܪܘܦܘܠܝܛܘܣ ܕܝܘܪ ܒܪ ܠܐ ܦܪܐܘܗ̈. ܡܟܝܠ ܣܓܝ ܠܗ ܡܛܠ ܕܠܐ ܦܫܘ ܐܢܫܘܬܐ ܟܢܝܢ ܕܠܐ ܦܪܝܫܘܗ̈ ܠܦܠܐ. ܗ̇ܘ ܕܝܢ ܕܗܫܐ ܡܟܝܠ ܕܗܝ ܐܚܘ̈ܬܐ ܗܘ̣ܐ : ܗܢܐ ܡܢܐܝܬ ܘܡܟܣܢܐܝܬ ܒܟܠ : ܐܡܒܘܟܐ ܕܐܝܟ ܗܘ̣ ܡܪܫܐ ܦܘܪܦܣ ܡܠܟ : ܟܐܒܝܬܐ ܕܠܘܬ ܬܐܘܦܝܠܘܣ ܗ̇ܝ. ܕܡܢ ܠܟܠ ܫܢܝܐ. ܫܘܡ ܣܓܝ ܗܒܠ ܕܦܠܐ ܕܢܒܠܡ ܠܗܠܝܢ ܕܡܫܡܫܢܘܬܗ : ܠܦܘܩܕܢܐ ܕܐܚܘ̈ܬܐ ܕܒ. ܘܡܟܠܠ ܗܢܐ ܒܘܪܚܐ ܢܓܠ. ܘܗܕܐ ܟܠܗܝܢ ܕܡܫܝ̈ܚܐ ܡܗܝ̈ܡܢܐ ܘܐܦܣܩ̈ܘܦܐ ܢܦܠܘ ܒܟܠܗܘܬܐ ܕܗܠܝܢ ܕܡܫܡܫܢܘܬܗ ܕܟܠܩܕܘܢܐ. ܘܡܟܠܠ ܗܢܐ ܡܫܠܡܢܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ ܐܬܚܫܒܘ ܒܬܪ̈ܥܝܬܗܘܢ ܒܗ ܘܠܐ ܡܟܠܗܝ، ܒܪܫܝܬܐ. ܘܫܘܡ ܣܓܝ ܬܘܒ : ܕܐܡܪܬ، ܕܐܝܬܝ ܡܫܠܡܢܝܢ ܡܗܝ̈ܡܢܐ ܕܠܐ ܡܟܠܝܢ ܠܐܝܟ ܕܐܬܐܡܪ ܡܢܗܘܢ ܒܪܫܝܬܐ : ܠܗܘܢ ܡܠܦܝܢ ܐܚܘ̈ܬܐ ܕܢܝܚ ܕܢܦܫ : ܕܠܐ ܬܫܬܬܦܘܢ ܚܝ̈ܘܬܐ ܕܗܡܟ̈ܢܐ ܕܡܫܝܚܝܐ. ܘܕܗܘܢ ܕܢܦܩܘܢ ܠܗ ܣܘܕܘ ܘܐܪܘܣܘ ܡܢ ܥܡܬܦܬ : ܕܡܫܝܚ[71] ܐܝܬܘܗܝ، ܦܘܠܐ ܐܝܟ ܦܘܩܕܢܐ ܕܐܚܘ̈ܬܐ : ܕܠܐ ܥܠܐ ܡܢ ܐܦܝܣܘܬܐ ܒܪ ܢܒܝܐ ܕܡܬܥܠܝܢܐ ܚܕܬܐ ܡܟܠܠܬܗ. ܘܡܟܠܠ ܗܢܐ ܡܢܐܝܬ ܐܝܟܢܐ، ܘܐܦܝܢ ܠܐ ܐܬܬܪܝ : ܒܗ̇ ܕܐܝܟ ܐܚܘ̈ܬܐ ܡܪܥܐ ܣܓܝܢ ܕܗܕܐ ܫܦܝܪ. ܡܟܠܠ ܕܝܢ ܕܟܒܪܘ ܐܚܘ̈ܬܐ ܐܝ̱ ܫܦܝܪ : ܡܘܢܐܝܬ ܘܡܫܡܫܢܐܝܬ ܫܦܝܪ ܣܓܝ. f.175v°b *ܐܝܟ ܕܐܠܦ ܗܘ̣ ܐܢܘܢ ܡܪܫܐ ܦܪܘܫܐ. ܗ̇ܘ ܘܗܘ ܗܒܠ ܕܡܟܠܠ ܠܟܠܝܘܬܗ ܠܝ ܕܢܒܘܠ ܠܗ ܡܥܒܕ. ܟܕ ܕܢܫܝ ܒܪ ܠܗ ܢܦܩܝܢ ܗܕܐ

[70] ms ܕܐܢܛܝܟܝܐ

[71] ms ܘܕܡܫܝܚܐ

Ibas, l'évêque d'Edesse, Théodoret de Cyr, Domnos, l'évêque d'Antioche, sans les avoir appelés et d'autres (évêques) ...

D'autre part saint Sévère et son saint synode avec lui également, démirent Epiphane de Tyr, sans l'avoir appelé et cela bien que saint Philoxène (les) eût incité(s) à appeler Epiphane, comme il en témoigne dans sa lettre concernant les affaires ecclésiastiques, qui fut envoyée par lui aux moines orthodoxes d'Orient; lorsqu'il était en exil, il dit en effet ceci[72]:

> (L'évêque) de Tyr, le frère de Flavien, n'a donc pas accepté de se rendre à Antioche et il n'a pas consenti à marquer son accord au synode oriental. J'ai dit: "Il faut qu'il soit appelé; et s'il ne vient pas, qu'il subisse la peine fixée par les canons." Personne à cause de cela ne peut nous blâmer à juste titre. Et bien que l'on eût une grande confiance en mes paroles, mon point de vue ne fut en rien accepté.

Voici, il a été montré, qu'également saint Sévère et son synode déposèrent le métropolite de Tyr, sans l'avoir appelé. Nous n'avons donc rien fait d'autre que les Pères en n'appelant pas Paul. Donc celui qui fait quoi que ce soit à l'exemple des Pères, agit canoniquement et légalement, comme également saint Sévère (nous) l'apprend dans la lettre à Théophane, qui se trouve plus haut[73].

Ainsi donc, nous prouvons que Paul, qui a adhéré à la doctrine du concile (de Chalcédoine) a foulé aux pieds les ordonnances des Pères, et pour cela est tombé dans l'impiété, et que cela fut la cause de la chute de beaucoup de croyants et d'évêques dans l'adhésion à la doctrine du concile de Chalcédoine et (qu')à cause de cela beaucoup de croyants furent blessés dans leurs esprits par lui et ne l'acceptèrent pas dans l'épiscopat. De même, nous démontrons que lorsque la majorité de fidèles n'accepte pas une telle personne dans l'épiscopat, les Pères enseignent qu'il faut qu'on les suive afin que l'unité du plus grand nombre de croyants ne soit pas rompue. Et (nous démontrons) que ceux qui le suivent ont provoqué un schisme et ont abandonné notre communion (et) que Paul mérite une condamnation conformément à l'ordre des Pères, car il n'a pas quitté l'épiscopat, lorsqu'il a vu que l'Église était déchirée à cause de lui. Et à cause de cela il a été déposé de manière canonique, même s'il n'a pas été appelé, car nous avons montré qu'également les saints Pères ont agi de la sorte. Donc si nous agissons à l'exemple des saints Pères, nous agissons canoniquement et légalement, comme notre Père saint Sévère l'a enseigné. Ainsi celui qui accepte sa doctrine ne peut nous blâmer, car nous agissons en accord avec lui.

Voilà, par ces (propos) nous prouvons brièvement, grâce à Dieu, que Paul a été déposé canoniquement; comme il est (possible) à chacun qui lit par

---

[72] Voir A. de Halleux, "Nouveaux textes inédits de Philoxène de Mabbog", Mus 76 (1963) *II: Lettre aux moines orthodoxes d'Orient*, pp. 6-9.

[73] Ce très bref passage fut publié et traduit par E. W. Brooks, PO 12, p. 309 (XLI I).

ܚܒܪ̈ܘܗܝ. ܗܘܐ ܒܗܠܝܢ ܐܝܟ ܕܒܦܩܘܕܝܬܐ ܣܓܝ ܣܝ ܒܢܝ ܐܠܗܐ : ܕܡܘܕܝܢܘܬ ܐܢܫ̈ܝܢ، ܦܘܠܐ. ܐܡܝܢܐ ܕܐܡܪܬ ܠܡܐܟܠ ܠܒܠܒ ܕܦܓܪ ܒܪܬܠܡܝܐ ܗܘܐ : ܕܒܪܢܫܐ ܛܘܒܢܝܐ ܡܥܒܕ ܕܢܒܘܢ ܠܒܪ ܡܢ ܟܠܗ ܡܬܗܦܟ ܒܟܐܦܐ. ܐܝܟ ܕܝܢ ܗܠܝܢ ܕܠܡܦܠܐ : ܡܕܡ ܐܚܪܝܐ ܡܚܠܝ ܠܒܪ ܡܢ ܗܘܐ ܡܦܠܐܘܢ : ܗܘ ܕܝܢ ܕܡܘܕܝܢܘܬ ܐܢܫ̈ܝܢ، ܦܘܠܐ : ܡܕܡܐܝܬ ܡܢ ܒܢܝܐ ܕܒܝܫܬܐ ܢܦܠܝܢ ܐܡܝܢܐ ܕܐܢܫܘܬܢ ܒܡܬܚܪܬܐ ܕܠܗܘܢ. ܕܬܬܪܝܢ ܕܝܢ : ܕܗܘ ܕܪܐܢ ܒܪܘܚܐ ܐܠܗܐ ܙܪܩ ܠܗ ܕܒܠܒܗ ܢܦܫ : ܐܢ ܗܘ ܕܐܡܝܢܘ ܕܬܟܠܐ ܗܠܝܢ ܕܠܝ ܢܦܘܢ : ܐܘ ܣܓܘܢ ܕܒܝܠܝܢ ܒܒܪܡ ܕܐܬܠܝܢ ܡܢ ܐܒܗ̈ܬܐ. ܐܢ ܕܝܢ ܐܚܪܬܐ ܠܒܪ ܡܢ ܗܠܝܢ ܒܠܚܘܕ : ܠܐ ܢܦܠ ܣܓܝ ܕܒܝܘܢ : ܒܪ ܡܕܡ ܐܚܪܝܐ ܣܓܝ ܡܢ ܗܘ ܡܦܠܐܘܢ ܠܐ ܐܬܬܒܥܝܢ ܕܢܣܒܐ ܀ ܡܕܒܪܐ ܣܐܘܪܐ ܒܟܪܣܬܐ ܕܠܘܬ ܐܦܣܩܘܦܘܬܐ ܡܛܠܡܬܘܬܐ ܡܬܚܫܒ : ܐܡܝܢܐ ܙܗܝܪ ܕܢܒܥܐ ܡܫܬܘܕܥܘܬܐ ܠܘܬ ܗܘܢ ܕܐܫܬܘܝ ܠܦܘܠܘܣ ܕܠܡܘܢܐ ܀ ܒܪ ܐܡܪ ܕܐܢܫܘܗܝ ܕܡܕܝܢܬܐ ܡܕܡ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܬܫܡ ܣܘܓܐܐ ܐܬܬܘܗܝ. ܐܡܪ ܓܒܪ ܗܕܐ ܀ ܕܐܝܟܘ ܕܐܝܟܐ ܬܗܘܐ ܥܠ ܡܫܬܘܕܥܘܬܐ ܡܕܡ : ܓܒܪܐ ܡܢ ܬܫܡܫܬܐ ܕܡܕܒܪܐ ܠܡܬܐܡܪܘ ܐܡܪܘ. ܒܪ ܡܫܬܥܐ ܐܝܟ ܕܬܪܝܢܐ ܕܓܡܐ ܕܟܢ̈ܫܐ ܡܕܒ̈ܪܢܐ ܕܐܠܗܐ. ܘܗܠܝܢ ܕܐܬܬܟ̈ܠ ܒܟܠܡܕܡܐ : ܘܦܩܘܕܝܐ ܕܟܠܗ ܕܐܠܗܘܢ : ܘܗܠܝܢ ܕܐܡܪܝܢ ܛܪ̈ܝܢ ܚܢܝܢ ܒܬܪ ܚܕܘܬܐ : ܫܪܝܐ ܓܒܪܐ ܠܥܠܡ ܬܒܪ ܐܢܐ ܀ ܒܪ ܕܝܢ ܗܠܝܢ ܡܬܬܟܪܝܢ : ܘܠܐ ܡܠܬܐ ܡܕܡ : ܘܠܐ ܙܢܐ ܡܦܝܣ ܠܝ ܕܐܬܠܝܢ ܠܘܬܒܝܐ ܀

ܒܪ ܡܚܠ ܗܠܝܢ ܡܕܒܪܐ ܣܐܘܪܐ ܬܫܡ : ܘܦܣܩ ܓܒܪܐܝܬ ܕܒܘܬܒܝܐ ܢܦܠ : ܗܘ *ܕܢܛܠܝ ܠܗܘܢ ܐܢܫܝܐܝܬ. ܦܘܠܐ ܡܢܠ ܕܫܬܘܬܦ ܠܗܠܝܢ f.176r°a ܕܐܫܬܘܝ ܠܦܘܠܘܣ : ܒܪ ܠܐ ܥܒܠ ܡܢܗܘܢ ܫܪܟܐ ܐܝܟ ܕܦܩܕ ܠܡܕܒܪܐ ܣܐܘܪܐ : ܡܢܝܢ ܒܘܬܒܝܐ ܢܦܠ : ܘܠܐ ܗܘ ܒܠܚܘܕ : ܐܠܐ ܘܗܘܐ ܒܠܬܐ ܕܡܫܟܚܐ ܢܦܠܘܢ ܡܢ ܗܡܢܘܬܐ ܛܘܒܢܝܬܐ : ܘܠܐ ܠܒܪܐ ܒܠܚܘܕ ܐܠܐ ܘܐܦ ܠܐܦܣܩܘܦܐ ܐܬܬܪܘܡܡܘ. ܘܡܛܠ ܗܘܐ ܐܬܟܠܘ ܒܗ : ܗܠܝܢ ܕܥܪܪܬ ܐܢܫܝܢ ܡܗܝܡܢܐ : ܘܐܬܡܫܝܚܘ ܒܬܪܝܢܬܗܘܢ ܒܠܗܘܢ، ܘܡܣܒܪܐ ܕܡܗܝܡܢܐ ܠܐ ܐܬܪܚܩܘ ܕܢܒܠܥܘܢܝ. ܒܫܒܘܬܐ. ܠܘ ܒܠܚܘܕ ܒܠܗ̇ ܡܬܪܝܡ : ܐܠܐ ܘܡܣܒܪܢܗ̇ ܕܡܚܝܢܐ. ܐܡܪܬ، ܕܝܢ ܕܗܘܐ ܗܘܝܐ ܡܛܠ ܫܒܘܬܐ ܕܦܪܘܩܐ ܕܕܐܝܟ ܗܟܢ : ܐܢ ܗܘ ܕܡܣܒܪܐ ܐܬܬܘܗܝ ܕܡܢ ܡܗܝܡܢܐ ܕܗܘܝܢ ܕܠܐ ܢܒܠܥܘܢܝ : ܦܦܪ ܡܕܒܪܐ ܣܐܘܪܐ ܠܡܐܬܐ : ܕܠܦܓܥܐ ܙܪܩ ܕܢܦܩ ܡܛܠ ܫܒܘܬܐ : ܒܪ ܒܡܗܝܡܢܘܬܐ ܛܘܒܢܝܬܐ ܐܬܬܘܗܝ ܗܢܘܢ ܕܐܬܪ ܡܫܟܚܝܢ. ܐܡܪ ܓܒܪ ܒܟܪܣܬܐ ܕܠܘܬ ܕܝܢܩܘܣ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܛܪܝܦܘܗܝ : ܒܬܪ ܕܬܫܡ ܕܠܐ ܗܘ

hasard ce document de l'apprendre car par un jugement droit il est possible de juger en dehors de tout parti-pris.

Si donc les adversaires soulèvent autre chose en dehors de ce chapitre, c'est-à-dire donc que Paul a été déposé canoniquement, (qu'ils sachent) premièrement d'une part, (qu')il est évident qu'ils sont condamnés à cause de ce qu'ils ont confessé dans leurs écrits. Deuxièmement d'autre part ceux qui jugent avec crainte de Dieu doivent seulement examiner maintenant si par hasard ils ont pu approuver nos assertions ou montrer que nous nous trompons dans une citation quelconque des Pères. Si donc ils écrivent (d')autres (choses) en dehors du sujet, nous n'acceptons d'aucune manière de porter un jugement, car il ne nous a pas été demandé de montrer autre chose en dehors de ce chapitre.

Saint Sévère dans une lettre à l'avocat Hippocrate[74] définit comment il faut faire (preuve de) condescendance envers ceux qui adhèrent au concile de Chalcedoine. Lorsqu'il dit que si une de ces choses qu'il a définies est combattue (c')est une impiété, en effet, il dit donc:

> S'il est nécessaire de (faire preuve d')une certaine condescendance, j'arrête (que cela doit se faire) à l'intérieur de la limite (établie) par saint Timothée[75], car je pense (à) l'avantage de l'ensemble des saintes Églises de Dieu. (Mais), j'exige l'anathème public de ce qui a été fait à Chalcedoine, de l'injuste *Tome de Léon* et de ceux qui disent deux natures après l'union. Lorsque ces (choses) sont combattues, aucune parole, aucune méthode ne me persuade d'adhérer à de l'impiété.

En définissant cela, saint Sévère a donc clairement décrété que celui qui s'accorde avec eux d'une autre manière tombe dans l'impiété.

(Or), Paul a accepté de communier avec eux bien qu'il n'ait pas exigé d'eux l'anathème, comme cela a été ordonné par saint Sévère; il est donc tombé dans l'impiété. Ce ne fut pas seulement le cas pour lui, mais il fut la cause pour laquelle beaucoup (de fidèles), non seulement parmi (?) le peuple mais aussi parmi (?) les évêques orthodoxes abandonnèrent la foi droite. Et à cause de cela ceux qui sont véritablement croyants furent scandalisés par lui et furent grièvement blessés dans leurs esprits à cause de lui; et la majeure partie des fidèles, non seulement toute l'Égypte mais également la majeure partie de l'Orient, ne consentit pas à l'accepter dans l'épiscopat.

Lorsqu'un schisme apparaît donc à cause de l'autorité d'une telle personne et lorsque la majeure partie des croyants se sépare (de celle-ci) parce qu'elle ne l'accepte pas, saint Sévère ordonne de façon générale en ce qui concerne l'autorité, qu'il faut adhérer à la majorité, si celle-ci est orthodoxe. En effet, il écrit dans une lettre à Denys, l'évêque Tarse[76], après qu'il eut

---

[74] Ce fragment de lettre et la lettre entière sont inédits.

[75] Il s'agit très probablement de Timothée I I Elure.

[76] Cette lettre est conservée, mais dans une autre version. Ce fragment correspond à SL, p. 328^{8-13}; p. 293^{1-8}. Brooks reproduit en note de bas de page la première

ܒܪ ܗܘ ܐܝܬܘܗܝ : ܐܠܐ ܕܬܫܒܘܚܬܐ ܘܕܝܩܘܬܐ ܪܘܚܢܝܬܐ ܗܘܝܐ ✤ ܐܝܟ ܗܟܝܠ ܡܘܢܐܝܬ ܠܕܝܠ ܠܐܠܗܐ ܕܢܘܪܐ ܡܫܝܚܐ ܡܪܘܡܘܣ ܕܬܒ ܘܐܡܪܝ، ܒܫܠܡܗ : ܬܪܝܢܐ ܕܬܫܒܘܚܬܐ ܦܬܚܬ. ܕܠܒܟܘܢ ܕܝܢ ܐܬܬܗ ܗ̇ܝ ܕܐܡܪܬ : ܕܬܬܚܫܒܘܢ ܗܠܝܢ ܕܡܠܠ ܝܕܥܬܐ ܘܦܘܪܫܢܐ ܕܕܝܢܐ : ܠܘܬ ܬܚܬܝܬܐ ܕܐܢܫ̈ܐ ܗܠܝܢ ܕܡܫܬܟܚܝܢ. ܡܛܠ ܕܗܢܘ ܒܗܠܝܢ ܡܬܝܕܥܬ ܕܠܩܘܒܠܐ ܢܠܦ ✤ ܗܐ ܠܒܠܐܝܬ ܬܫܡ ܗܢܐ ܡܫܝܚܐ ܕܡܛܠ ܢܘܗܪܬܐ ܠܡܫܟܚܐ ܗܢܘ ܕܢܦܩ. ܡܛܠ ܕܝܢ ܡܫܡܠܝܘܬܐ : ܐܝܟܢܐ ܕܒܗ ܒܠܒܗ ܐܝܬܘܗܝ ܘܗܘ ܐܝܟ ܡܫܡܠܝܘܬܐ ܬܪܝܨܬܐ : ܠܗ ܗܢܘ ܕܢܦܩ. ܡܛܠ ܕܝܢ ܪܘܚܢܝܬܐ ܠܡܫܟܚܐ ܦܩܕ ܡܫܝܚܐ ܫܘܪܝܐ ܕܢܦܩ. ܒܪ ܕܝܢ ܕܠܐ ܬܫܬܘܕܥ ܥܠܡܘܬܐ ܕܡܫ̈ܟܚܐ ܡܗܝܡܢܐ ܡܛܠ ܢܘܗܪܬܐ ܕܦܘܪܣܐ. ܘܗܕܐ ܡܘܕܝܢ ܬܘܒ ܗܘ ܡܫܝܚܐ ܫܘܪܝܐ : ܒܐܓܪܬܐ ܕܠܘܬ ܐܡܬܠܡܘܣ f. 176r°b ܡܡܘܢܪܐ ܒܪ ܐܡܪ ܠܘܬ *ܐܦܣܝ ܡܛܪܘܦܘܠܝܛܘܣ ܕܪܘܡܐ : ܕܐܦܠܐ ܒܪ ܬܐܒ ܡܚܒܫ ܐܝܟ ܕܐܡܠܠܘܗ̇ܝ : ܕܠܐ ܬܫܬܘܕܥ ܒܬܪܐ ܒܝܫ ܕܡܫܚ ܬܚܬܝܬܐ ܕܡܫܟܚܐ. ܐܡܪ ܠܒܪ ܗܢܐ ✤

ܗܟܢܐ ܗܟܝܠ ܕܐܠܝܐ ܐܬܚܫܒܬ ܠܝ : ܐܬܚܒܒ ܐܓܪܬܐ ܗܕܐ ܕܘܪܬܐ ܕܐܬܪ̈ܢܐ ܘܐܠܦܗܘܢ : ܕܐܬܬܘܕܝ ܥܠ ܡܫܠܡܘܬܝ، ܡܫܬܟܚܬܐ ܐܦܝܣ ܗ̇ܘ ܠܟܠܐ ܘܒܫܡܫܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܕܢܘ̈ܪܐ. ܘܦܘܫܩܐ ܗ̣ܘܐ ܠܐܬܪܢܐ ܠܘܬ ܗ̇ܝ ܕܒܢܝܢ : ܐܠܐ ܘܠܒܢ̈ܬܐ ܕܒܠܫܢܗܘܢ ܡܗܝܡܢܐ ܡܫܚ. ܐܡܝܢ ܗܘ ܕܐܝܟ ܗܘ ܕܡܗܕܐ ܡܫܡܠܝܘܬܐ ܬܪܝܨܬܐ : ܡܗܕܐ ܐܝܟ ܢܨܪ ܠܐ ܗܘ ܢܘܗܪܐ : ܕܡܬܬܚܝܡ ܘܥܠ ܦܘܩܕܢܐ ܐܠܗܝܐ. ܘܥܠ ܦܘܠܚܢܐ ܒܬܘܟܐ. ܐܡܟܢܐ ܕܐܢ ܒܢܝܐ ܐܢܐ ܠܐ ܥܠܝܟ ܠܝ ܡܚܝܠ ܒܡܫܬܘܬܦܘܬܐ ܐܡܠܠܘܗ̈ܝ ܐܦ ܡܬܬܘܐ : ܒܪ ܬܐܪܬܐ ܕܠܒܝܫ ܗܘܐ ܡܢ ܒܪܗ ܐܬܠܒܫܬ ܒܠܗܘܢ ✤ ✤

ܗܐ ܐܬܝܩܬ ܕܡܛܠ ܕܐܬܡܫܚ ܬܚܬܝܬܐ ܕܡܗܝܡܢܐ ܡܛܠ ܐܦܝܣ ܕܕܝܢ ܠܦܘܩܕܢܐ ܐܠܗܝܐ : ܘܗ̇ܘܐ ܠܦܘܫܩܐ ܠܐܬܪܢܐ ܡܗܝܡܢܐ : ܠܘܬ ܗ̇ܝ ܕܢܣܒܘܢ ܡܢ ܡܫܡܠܝܘܬܐ : ܠܐ ܢܨܒܐ ܡܫܝܚܐ ܫܘܪܝܐ ܕܢܡܠܠܘܢ ✤ ܫܘܝܢ ܗܟܝܠ ܕܒܪ ܢܦܫܢ ܠܡܠܦܘܬܐ ܐܠܗܝܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܫܘܪܝܐ : ܠܐ ܡܡܠܠܝܢ ܠܦܘܠܐ ܒܢܝܢܘܬܐ : ܠܟܢܫܐ ܕܕܝܢ ܠܦܘܩܕܢܐ ܐܠܗܝܐ ܘܗܘܐ ܐܬܠ ܕܢܦܠܘܢ ܡܗܝܡܢܐ ܡܫܟܚܐ. ܡܛܠ ܗܢܐ ܓܝܪ ܒܪ ܐܬܡܫܚ ܒܗ ܬܚܬܝܬܐ ܕܡܫܟܚܐ ܒܡܗܝܡܢܐ : ܠܐ ܢܨܒܐ ܕܡܫܠܠܘܗܝ. ܐܘ ܗܟܝܠ

période de notre fragment (SL, p. 328 n.1), mais il omet de signaler la phrase suivante. “Mais, (en revanche) il est du ressort etc.”.

défini que la voie spirituelle n'est pas la même, ce qui suit: "Moi donc, j'ai ouvert la porte de la pénitence, conformément au droit, à Marc "qui-craint-Dieu", ce prêtre-moine, qui s'est repenti et a avoué sa faute. Mais, (en revanche) il est (du ressort) de Votre (Sainteté) — ce que j'ai (déja) dit — de prévoir ces (mesures) concernant la direction et la gestion du monastère, selon la pensée des frères majoritaires, car dans ces (choses plus) spécialement il faut être de l'avis du (plus) grand nombre".

Voici que ce saint a donc clairement défini qu'en ce qui concerne l'autorité, il faut être en accord avec la majorité. A cause de la foi en effet, nous devons suivre cette autorité si elle est unique et si elle est orthodoxe. Concernant l'épiscopat donc (de telle ou telle personne), saint Sévère a ordonné d'être de l'avis de la majorité, craignant que la concorde de la plupart des croyants ne soit brisée à cause de l'épiscopat d'une personne.

Saint Sévère, à nouveau, enseigne cela dans une lettre au chambellan Amantios, lorsqu'il dit concernant Epiphane, le métropolite de Tyr[77]:

"Pas même s'il se convertit, je ne puis le recevoir, afin que l'Église ne soit pas divisée, étant donné qu'il a gravement blessé les esprits de maintes (personnes)".

(Sévère) en effet dit donc (ceci):

> Pour cela, à présent, comme il m'a semblé nécessaire, j'écris cette petite lettre car par (ceci) on vous a informé que (le chef) de cette bonne et agréable ville des Tyriens, Epiphane s'est élevé contre ma grande faiblesse et qu'il est devenu un (mauvais) exemple pour d'autres (non seulement) pour partir, mais aussi a-t-il blessé grièvement les coeurs de tous les croyants, affirmant que moi, qui confesse la foi droite, je me ruais contre cet impie, qui s'élève contre les commandements divins et contre l'ordre ecclésial. De sorte que, même si je (le) souhaite je n'ai pas le pouvoir désormais de l'admettre dans la communion, même s'il a des regrets, car voici (que) la conscience de tout homme a déjà été grièvement blessée à cause de lui.

Voilà, il a été montré que, parce que les esprits des fidèles furent grièvement blessés à cause d'Epiphane, vu qu'il transgressait les commandements divins et qu'il était un exemple pour d'autres fidèles, (de sorte) qu'ils abandonnaient la foi, saint Sévère ne voulut pas l'accepter.

Nous montrons de la sorte que parce que nous adhérons à la doctrine divine de saint Sévère nous n'acceptons pas Paul dans l'épiscopat, un homme qui a foulé aux pieds les préceptes divins et (qui) fut la cause que beaucoup de croyants apostasièrent. Comme donc à cause de cela les esprits de beaucoup de fidèles furent grièvement blessés par lui, (beaucoup de fidèles) ne voulurent pas l'accepter.

---

[77] Ce fragment de cette lettre de Sévère fut publié par E. W. Brooks, PO 12, pp. 325-326, pourvu d'une traduction anglaise.

ܘܗܘܘܢ ܕܥܒܠ ܦܘܠܐ ܣܘܪܚܐ ܕܗܠܝܢ ܬܠܬܐ ܦ̈ܩܠܐ ܕܬܫܡ ܡܕܝܢܬܐ ܣܐܘܪܐ : ܘܡܕܝܢ ܥܒܠ ܡܘܪܒܐ ܒܚܡܘܗܘܢ : ܐܘ ܡܕܝܢܬܐ ܕܒܘܪܥܢܐ ܢܦܠ ܐܝܟ ܦܘܡܐ ܕܠܗ ܕܡܕܝܢܬܐ ܣܐܘܪܐ ܘܙܕܡܐܬ ܐ̈ܬܚܡܝܢ ܒܗ ܬܐ̈ܒܝܬܐ ܕܡܗܢܕܣܐ. ܘܡܛܠ ܗܢܐ ܕܙܕܡܐܬ ܣܝܢ : ܐܝܟ ܦܘܡܕܐ ܕܠܗ ܕܡܕܝܢܬܐ ܣܐܘܪܐ : ܒܪܝܫܘܬܐ ܠܚܒܪܐ ܕܕܐܝܟ ܗܘ ܠܐ ܡܚܒܠܝܢ: ܕܠܐ ܬܬܚܫܕܡ ܥܠܡܬܐ ܕܗܘܠܐ ܕܡܗܢܕܣܐ ܘܙܕܡ ܗܘܐ ܠܗ ܠܦܘܠܐ : ܕܐܠܘ ܕܢܒܐ

f.176v°a ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܡܕܡ *ܒܢܘܗܝ : ܘܒܬܪ ܕܕܝܢ ܠܦܘܩܕܢܐ ܕܐܒܗ̈ܬܐ . ܘܢܝܚܐ ܒܬܪܝܢ[78] ܕܡܫܬܘܕܥܐ ܒܝܬܐ ܡܛܠ ܪܝܫܘܬܗ : ܕܠܐ ܢܦܠ ܒܠܗܘܢ ܕܢܗܘܐ ܪܝܫܐ. ܒܪ ܣܝܪ ܕܒܝܬܐ ܡܫܬܘܕܥܐ ܡܛܠܬܗ. ܗ̇ܘ ܕܐܦ [ܡܕܝܢܬܐ] ܦܘܠܣ. ܡܕܝܢܬܐ ܡܠܝܛܘܣ[79] ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܪܗܘܡܝܐ ܘܬܠܡܝܕܐ ܕܓ̈ܠܝܢܐ ܒܐܪܥܬܐ ܕܠܘܬ ܦܘܪܢܣܐ ܗܕܐ.

ܡܢܗ ܗܒܠ ܐܝܬ ܒܗܘܢ ܕܣܠܩܘܢ. ܡܢܗ ܡܬܢܚܡ ܘܡܛܠܐ ܣܘܚܐ ܢܐܡܪ : ܕܐܢܫܘ ܕܡܛܠܬܗ̇ ܗܘ̇ܐ ܪܘܚܐ ܘܣܢܝܐ ܘܥܘܕܪܐ : ܐܝܠ ܐܢܐ ܠܐܡܢܐ ܕܝܚܝܢ ܐܢܬܘܢ. ܘܒܚܪ ܐܢܐ ܡܕܡ : ܕܡܬܦܣܩ ܡܢ ܦ̈ܠܓܘܬܐ. ܒܠܘܕ ܒܝܘ ܕܡܣܝܟܢܐ ܬܬܚܡܝܢ ܒܗ ܡܢܝܢܐ [ܕ]ܡܣܝܒܝܢ ܒܠܝܗ̇ ❖

ܐܢ ܗܒܠ ܦܘܠܐ ܡܬܢܚܡ ܗܘܐ ܘܣܘܒܐ ܡܢܐ ܗܘܐ : ܒܪ ܣܝܐ ܕܡܛܠܬܗ ܗܘ̇ܐ ܪܘܚܐ : ܒܒܪ ܗܘܐ ܡܕܡ ܕܡܬܦܣܩ ܡܢ ܦ̈ܠܓܘܬܐ ܐܝܟ ܬܫܡܫܬܐ ܕܗܘܝܐ ܡܕܝܢܬܐ. ܘܥ̈ܠܠܐ ܗܘܐ ܡܢ ܗ̇ܘ ܕܢܗܘܐ ܪܝܫܐ : ܘܐܦܢ ܠܐ ܝܕܥܝܢ ܗܘܘ ܗܠܝܢ ܕܢܦܩܝܢ ܠܗ. ܐܡܒܪܐ ܕܦܘܡ ܡܕܝܢܬܐ ܕܐܢܛܣܘܣ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ : ܒܐܪ̈ܬܐ ܕܠܘܬ ܢܘܪܛܘܣ : ܒܪ ܟܢܪ ܗܘ̇ ܐܡ̇ܪ ܗܘܐ ܕܠܘ ܒܝܕܝܢ ܗܘܘ ܐܢܫܝܢ : ܒܠܚܘܕ ܠܬܗ ܗܒܢܐ ❖

ܐܢ ܐܝܟ ܕܐܡ̇ܪ ܐܢܬ ܕܠܘ ܒܝܕܝܢ ܐܝܬܝܟ ܠܗܕܐ : ܣܘܐ ܒܪ ܡܢܝܢ ܐܢܬ ܒܝܕܝܢ. ܘܙܡ ܗܘܐ [...][80] ܕܒܠܒܕܡ ܬܫܒܘܠ ܒܠ ܢܦܩ ܗܕܐ ܕܠܐ ܬܫܬܕܡ ܒܝܬܗ ܕܐܠܗܐ. ܘܗܕܐ ܡܫܪܘܬܐ ܕܠܐ ܢܫܬܕܡ ܐܡܪܐ ܠܒܝܬܐ : ܠܐ ܒܡܢܝܐ ܬܫܡܫܘܬܗ ܡܢ ܗ̇ܘ ܕܠܐ ܢܦܠܘܢ ܐܡܪ ܠܦܬܓܡܐ. ܐܝܟ ܕܐܢܐ ܐܡ̇ܪ ܐܢܐ [:] ܐܦ ܡܫܬܪܐ ܗܝ ܡܢܗ̇ ܠܗܠ [:] ܒ[ܪ] ܣܠܩ ܢܦܫܗ ܡܫܡܫܕ ܗܘܐ. ܘܗܘܢܐ ܕܐܢ ܐܢ ܡܦܩܣ ܐܝܬ ܘܒܚܝܪܐ

f.176v°b ܐܝܬ ܠܗܘܢ ܠܚܬܪܐ ܕܢܬܩܘܢ ܠܐܘܦܘܬܐ : ܗܘܐ ܪܒ ܢܝܫܝܢ *ܒܡ ܫܠܡܝܢ. ܘܗ̇ܘ ܫܠܡܐ ܠܐ ܡܬܚܫܒ. ܗܢܐ ܕܝܢ ܢܝܫܝܢ ܡܬܠܘܢ. ܐܢ ܕܝܢ ܠܐ ܡܬܚܫܒ ܐܝܬ ܕܬܦܩܘܢ ܐܘܢ : ܢܦܩܝܢ ܕܠܝܢ ܥܘܕܒ ❖

78 ms ܒܬܪ ܒ

79 ms ܡܠܝܛܘܣ

80 Mot illisible

Soit ils prouvent donc que Paul a jeté l'anathème sur ces trois chapitres que saint Sévère a définis[81] et (que c'est seulement) après cela qu'il a élevé l'offrande avec eux; soit, il est évident qu'il est tombé dans l'impiété suivant la règle de saint Sévère et à juste titre les esprits des fidèles ont été grièvement blessés par lui. Et à cause de cela, suivant l'ordonnance de Sévère, à bon droit nous n'acceptons pas un tel homme dans l'épiscopat afin que la concorde de la majeure partie des fidèles ne soit pas brisée.

Paul s'il avait eu le jugement de Dieu devant les yeux, après qu'il eut transgressé les commandements des Pères et (qu')il eut vu par après que l'Église était désunie concernant son épiscopat, n'aurait pas dû accepter de (re)devenir évêque, lorsqu'il vit que l'Église était déchirée à cause de lui, ce qu'également (les saints Pères) ordonnent. Saint Clément, l'évêque de Rome et le disciple des Apôtres, dans sa lettre aux Corinthiens dit donc (ceci)[82]:

> Qui est celui donc parmi vous qui est fort? Qui est celui (qui est) miséricordieux et plein d'amour (qui) dit si à cause de moi il y eut (du) vacarme et une querelle et un schisme? Je vais là où vous voulez et je fais ce que (les plus) nombreux ordonnent. (Que) seulement vous abreuviez le troupeau du Christ avec les prêtres qui ont été placés au-dessus de lui.

Donc, si Paul avait été miséricordieux et avait possédé l'amour, lorsqu'il voyait qu'à cause de lui il y avait (du) désordre, il se serait conformé au voeu des (plus) nombreux, selon le précepte de ce saint, et il aurait quitté son (nouvel) épiscopat, même si ceux qui le suivent ne (le) voulaient pas, comme l'ordonne saint Denys, l'évêque d'Alexandrie dans une lettre à Novatien. Lorsque ce (dernier) lui eut dit: "Ce n'est pas à cause moi que des hommes ont provoqué un schisme", il lui écrit ainsi[83]:

> Si, comme tu dis, non par ta volonté tu a été mené à cela, montre(-le) pendant que tu t'éloignes par ta volonté. Il fallait (en effet) que tu t'éloignes par ta volonté. Il fallait (en effet) que tu supportes toute chose pour cela afin que l'Église de Dieu ne soit pas déchirée. Et ce témoignage de ne pas diviser l'Église et son honneur n'est pas moindre que celui de ne pas adorer les idoles; moi je dis: ce (témoignage)-là est aussi de loin plus grand que celui-ci. Car (dans ce dernier cas) l'on rend témoignage (seulement) pour sa propre âme. Et maintenant donc si tu persuades et obliges les frères de revenir à l'unité, ta victoire sera plus grande que ton péché et ce péché ne sera pas compté; cette victoire donc sera louée. Si, au contraire tu ne peux les convaincre, sauve ta propre âme.

---

[81] A savoir: la doctrine de Chalcédoine, le *Tome de Léon* et deux natures après l'union.

[82] Voir: A. Jaubert, *Clément de Rome, Epître aux Corinthiens*, SC 167, p.186, 54, 1-2.

[83] Voir G. Bardy, *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique. Livre V-VI I*, SC 41, pp. 161-162.

ܡܕܝܢ ܡܢ ܟܠ ܦܪܘܣ ܙܕܩ ܗܘܐ ܠܗ ܠܦܘܠܐ ܕܢܥܠܐ ܡܢ ܗ̇ܘ ܕܢܡܘܣܐ ܪܥܝܐ ܕܠܐ ܬܘܕܝܬܗ ܒܓܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܡܬܠܠܬܗ. ܘܒܗܠܐ ܠܗܠܝܢ ܕܢܦܩܝܢ ܠܗ ܕܠܐ ܢܣܒܘܢ. ܒܗ̇ܘ ܕܐܬܐ ܡܢ ܟܠ ܟܢܫܬܐ ܒܥܝܐ : ܗ̇ܘ ܕܬܘܕܝܬܗ ܒܓܠܬܐ. ܐܝܟ ܕܡܠܦ ܩܕܝܫܐ ܢܘܣܚ ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ : ܒܡܐܡܪܐ ܕܝܠܕܬܗ ܕܦܘܪܩܢܐ ܕܐܢܫܘܬܐ ܕܠܘܬ ܐܦܝܣܩܘܦܐ. ܐܡܪ ܗܟܢܐ : ܠܐ ܡܕܡ ܗܟܢܐ ܗܟܝܠ ܡܫܟܚ ܕܢܣܒܘܢ ܒܓܠܬܐ ܐܝܟ ܕܣܒܪܬ ܕܢܦܫܬܐ. ܠܐ ܡܕܡ ܗܟܢܐ ܡܬܢܚ ܠܐܠܗܐ : ܐܝܟ ܗ̇ܘ ܕܒܓܠܬܐ ܬܫܘܕܥܬܗ. ܐܦ ܐܝܬܝܢ ܕܪܒܘ ܠܬܠܬܐ ܗܕܝܢ : ܠܗ ܒܝܬܪ ܡܢ ܗ̇ܘܢ ܕܦܫܛܘ ܦܓܪܗ ܒܡܘܫܐ ܢܬܠ ܕܡܬܐ : ܗ̇ܘܢ ܕܠܡܠܠܐ ܒܓܠܝܢܐ ܦܫܝܩܝܢ ✣

ܘܬܘܒ ܡܛܠ ܕܐܝܟ ܕܐܦ ܡܢ ܩܕܝܫܐ ܐܡܪܢ : ܕܐܦܠܐ ܕܡܢܐ ܕܗܘܢܪܘܬܐ : ܡܛܠ ܕܫܠܝܛܐ ܗܘܐ ܢܟܣܐ. ܡܛܠ ܗܘܐ ܗܟܝܠ ܕܒܪ ܢܦܫܐ ܦܘܠܐ ܕܗܘܐ ܟܠܬܐ ܕܟܠܐ ܕܡܗܝܡܢܐ : ܘܐܫܬܘܕܥܬ ܒܓܠܬܐ ܡܫܠܛ ܬܫܘܕܥܬܗ : ܕܢܦܫ ܘܒܥܐ ܠܗܠܝܢ ܕܢܦܩܝܢ ܠܗ. ܕܠܐ ܢܣܘܐ ܫܠܝܛܐ ܕܗܢܐ ܟܠܗ ܡܥܐ : ܐܝܟ ܗ̇ܘ ܕܗ̇ܘܢ ܕܦܫܛܘ ܦܓܪܗ ܕܡܢ ܒܡܘܫܐ. ܕܠܐ ܢܦܠ ܗܘ ܒܗ ܒܕ ܒܫܠܝܛܐ [.] ܗ̇ܘ ܒܪܢ ܕܡܫܡܫ ܕܢܒܠ[ܐ] ܒܥܬܐ ܘܠܐ ܟܠܐ ܠܗ̇ ܒ[..] ܒܫܘܒܚܐ ܢܦܠ : ܐܝܟ ܡܠܦܘܬܐ ܕܡܕܝܢܐ ܘܩܕܝܫܐ ܦܪܘܩܠܘܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ : ܕܐܡܪ ܒܐܓܪܬܐ ܕܠܘܬ ܢܘܚ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܪܡܢܝܐ. ܡܛܘܠ ܐܢܬ ܕܒܥܠ ܫܒܚܐ : ܗ̇ܘ ܕܒܒܥܐ ܝܬܝܪܐ ܒܬܫܒܘܚܬܐ ܕܡܥܠܐ : ܒܪ ܐܝܟ ܕܒܫܘܒܚܐ ܡܬܒܥܝܢ ܗܘܐ : ܗܢܐ ܗܟܝܠ ܒܪ ܗܘ ܠܐ

Par conséquent, Paul de toute manière devait renoncer à (ré)intégrer l'épiscopat, afin que l'Église de Dieu ne soit pas divisée à cause de lui et (il aurait dû) empêcher ceux qui le suivaient de provoquer un schisme. Car le plus grand que tous les maux (est) le (mal) de la division de l'Église, comme l'enseigne saint Jean de Constantinople dans le onzième traité de commentaire de la lettre aux Ephésiens: il dit ainsi[84]:

> Rien ne peut autant diviser l'Église que le désir de l'autorité. Rien n'offense autant Dieu que ce (fait) que l'Église soit divisée. Même s'ils avancent que nous avons fait une myriade de bonnes (actions), nous prononçons un jugement pas moins (sévère) que (celui prononcé contre) ceux qui mutilèrent Son corps sur la croix, (contre) ceux qui morcellent l'ensemble ecclésial.

Et en plus, il avance qu'un des saints a dit:

> Même le sang du martyre ne peut effacer ce péché.

Donc, lorsque Paul vit qu'il était la cause d'un scandale des fidèles et (que) l'Église était désunie à cause de son épiscopat, il pouvait se retirer et calmer ceux qui le suivaient, afin de ne pas commettre le grave péché de ceux qui mutilèrent le corps de notre Seigneur sur la croix et afin de ne pas tomber dans le même péché. En effet celui qui peut empêcher le mal et ne l'empêche pas, est passible de condamnation, suivant la doctrine du saint et bienheureux Proclos, l'évêque de Constantinople, qui dit dans une lettre à Jean, l'évêque d'Antioche:

> Tu sais que le prêtre Eli, qui (fut) longtemps dans le service qui (est) à Silo, lorsque, d'après la loi il servait comme prêtre, ce(ci) donc lorsqu'il ne ...[85]

---

[84] PG 62, col. 85.

[85] Cf. 1 Sa 2: 12 sqq. Cf. PG 65, col. 874. Le texte ici prend fin de façon abrupte.

1.1. LE TRAITE JACOBITE

Nous proposons tout d'abord un aperçu de ce traité.

Il se compose de deux parties: une première partie dans laquelle l'auteur "réfute" les arguments paulianistes et une seconde partie dans laquelle l'écrivain "jacobite" développe une argumentation propre en faveur de la déposition de Paul d'Antioche.

1) *Première partie*

Repoussant l'argument des défenseurs du patriarche que la déposition de Paul de Bēth Ukkāmē était illicite, comme après son admission ce dernier ne s'était nullement rendu coupable d'un méfait qui pût justifier une telle mesure, l'auteur "jacobite" affirme que sa déchéance était totalement licite, vu que le patriarche avait approuvé l'ordination illégale de Théodore d'Alexandrie.

L'auteur "jacobite" assure ensuite que Jacques Baradée a changé d'avis quant à la canonicité de l'ordination de Théodore d'Alexandrie, parce que, selon lui, Longin l'avait trompé en cette matière.

L'écrivain anti-paulianiste affirme en outre que la déposition du patriarche d'Antioche sans citation n'était nullement une innovation étant donné que les Pères agirent de la même façon dans des "affaires" analogues.

L'Anti-Paulianiste conclut cette première partie du traité en affirmant que la pénitence du patriarche après son "apostasie" ne suffit pas pour le réintégrer dans l'épiscopat, vu qu'il fit ordonner Théodore à Alexandrie et vu que l'Église était divisée à cause de l'épiscopat de Paul.

2) *Seconde partie*

L'auteur s'applique tout d'abord à prouver que l'ordination de Théodore à Alexandrie était anticanonique.

Paul mérite la déposition puisqu'il était en communion avec les évêques, Georges et Jean qui ordonnèrent Théodore. Ces deux évêques ainsi que le patriarche d'Antioche doivent être déposés puisqu'ils agirent à l'insu de Jacques Baradée.

Théodore d'Alexandrie méritait également la déposition, tout comme Paul qui était en communion avec lui, vu qu'il n'était pas reçu à Alexandrie. Et le "Jacobite" de conclure que Paul aurait dû prendre l'initiative de quitter ses fonctions.

1.2. *Auteur et datation*

L'auteur du florilège et du traité ne nous est nullement connu. Il se pourrait qu'il s'agît d'une personne issue de l'entourage de Jacques Baradée ou de Pierre d'Alexandrie. L'auteur qui s'exprime toujours à la première personne du pluriel (pluriel de majesté?) s'identifie complètement au camp "jacobite"[86]. Une personne a été chargée de prouver (syr. l. 358-367) la canonicité de la déposition de Paul de Bēth Ukkāmē. Pour ce faire elle "réfute les affirmations" (syr. l. 186-187) (c'est-à-dire la pensée des Paulianistes) après avoir "réfuté le mieux possible leurs autres imputations dans la réfutation des treize chapitres qu'ils rédigèrent contre l'évêque Jacques" (syr. l. 187-189). Si l'on accepte la datation que nous proposons plus loin des écrits que le traité mentionne, il est probable que le traité "jacobite" ait été rédigé vers les années 576-578 (probablement avant la mort de Baradée, le 30 juillet 578[87]).

2. ECRITS MENTIONNES DANS LE TRAITE "JACOBITE"

1.2.1. Aperçu

Le traité "jacobite" fait mention d'un grand nombre d'écrits non conservés.

1) Tout d'abord il est question d'un *livre contre les Paulianistes*, dont les écrits suivants faisaient partie:

- *histoire de l'ordination de Théodore écrite par Métras.*
- ἐκσφράγισμα *de Jacques Baradée, composé à Mar Ḥanīnā.*
- *témoignage de Jacques Baradée concernant les dires de Longin.*
- *encyclique* de Pierre IV d'Alexandrie
- *lettre(s) de Théodore de Philai aux Alexandrins.*
- *lettre de Longin à Jacques Baradée.*
- *lettre de Théodose l'archiprêtre d'Alexandrie à Longin.*
- *lettre de Théodore diacre (à Longin).*

2) Le traité mentionne également les écrits suivants non conservés:

- des *lettres de Jacques Baradée.*
- *13 chapitres contre Jacques.*

---

[86] Voir syr. l. 2-10; 63-65; 102-104; 116-127; 172-190; 304-310; 319-323; 417-420.

[87] Plus précisément après le voyage de Baradée en Égypte (fin 575-début 576) (= *terminus post quem*). *Terminus ante quem:* la mort de Baradée n'est pas notifiée dans le dossier et l'on parle de l'évêque au présent.

– *συστατικά de Théodore par Longin, Georges Ourṭāyā, Jean de Kephar Nouz.*
– une *ὁμολογία de Georges Ourṭāyā et Jean de Kephar Nouz*
– une *lettre des archimandrites Palladios et Zénobe.*

2.2. *Analyse critique*

Voici ce que l'on peut dire concernant les sources littéraires mentionnées dans le traité "jacobite":

2.2.1. Le livre contre les Paulianistes

Selon Honigmann[88] ce traité est peut-être le document (χάρτης) dont Longin refusa la lecture lors de sa visite au monastère de Mar Ḥanīnā à l'époque où (vers l'an 576) il circulait en Orient pour défendre la cause du patriarche Paul.

Dans la mesure du possible nous tenterons de dater les documents que ce traité semble avoir contenus. Une datation de ces écrits conservés ou non est indispensable pour être en mesure de suivre le déroulement de la polémique autour de la déposition de l'archevêque d'Antioche Paul de Bēth Ukkāmē.

Ce livre contre les Paulianistes est perdu. Il est peut-être identique à "la réfutation des treize chapitres contre Jacques" de la main de l'auteur ou des auteurs du traité "jacobite". Etaient inclus dans le livre contre les Paulianistes:

L'histoire de l'ordination de Théodore écrite par Métras:

Cet écrit non conservé est mentionné dans le traité "jacobite"[89] et dans le traité paulianiste de Serge l'Ermite[90]. D'après ce dernier ce "document absurde" fut rédigé "longtemps après leur mépris de la loi et des canons", c'est-à-dire probablement après la déposition du patriarche Paul. Il circulait toujours dans les milieux anti-paulianistes au moment où Serge composa son traité, qui est daté de novembre 580. Nous proposerions de situer la rédaction de cette *histoire* écrite par Métras après l'an 576, vu que Serge dit que c'est "longtemps après leur mépris de la loi",

[88] Evêques, p. 228, n. 3.
[89] Syr. l. 26.
[90] DM, p. 247; p. 83.

donc au moins un an après la déposition du patriarche en 575 qu'elle fut composée[91].

Qui est ce Métras? Grâce au traité "jacobite"[92] nous savons que ce Métras fut témoin de l'ordination de Théodore. Il était donc en bonne position pour faire le récit de cet événement. Le même traité affirme que Métras fut ordonné prêtre par Longin au moment du sacre de Théodore. En outre l'écrit "jacobite" révèle que Baradée en personne apprit de ce prêtre alexandrin à Alexandrie même, probablement vers la fin de l'an 575 ou en 576 que Paul avait tenté d'être reçu par Pierre d'Alexandrie.

Selon toute vraisemblance l'écrit de Métras, abhorré par Serge l'Ermite, devait étayer la thèse anti-paulianiste suivant laquelle l'ordination de Théodore, anticanonique aux yeux des Alexandrins, eut lieu à la demande de Paul, sans que les Égyptiens fussent consultés.

L' ἐκσφράγισμα de Jacques Baradée, composé à Mar Ḥanīnā:

Ce document n'est pas conservé. Baradée précise qu'il fut informé à Alexandrie par le prêtre Métras et par Bacchus, Théodore et Damien, les chefs de l'Emporion de la cité alexandrine, de ce que Paul tenta d'être reçu par Pierre[93]. Il fut rédigé à Mar Ḥanīnā, selon toute vraisemblance vers l'an 576, lors du passage de Jacques dans ce monastère.

Témoignage de Jacques Baradée concernant les déclarations de Longin[94]:

Ce témoignage écrit est perdu. Il précisait que l'évêque d'Edesse apprit par Longin que Paul avait tenté d'être reçu par Pierre. Il semble que — contrairement à Métras, Bacchus, Théodore et Damien — Longin, qui fut constant dans la défense du patriarche d'Antioche, ne vit rien d'équivoque dans cette démarche de Paul de Bēth Ukkāmē.

Ce *Témoignage* de Jacques remonte peut-être à la fin de l'an 575 ou au début de l'an 576 lorsque l'évêque d'Edesse se rendit à Alexandrie. Cette datation est probablement exacte parce que l'auteur du *traité contre les Paulianistes* semble avoir interprété ce *Témoignage* de Jacques comme une accusation contre l'évêque d'Antioche. Baradée, après l'admission de Paul en 575, fut favorable à son épiscopat jusqu'à ce que vers les années 575/576 il se rendît dans la métropole égyptienne.

---

[91] Un *terminus ante quem* que nous pensons pouvoir établir (le début de l'an 578) se justifie selon nous vu que cet écrit de Métras est attesté par le traité "jacobite" qui fut probablement rédigé avant le décès de Jacques Baradée (le 30 juillet 578).

[92] Syr. l. 24-25.

[93] Syr. l. 27-31; 125-126.

[94] Syr. l. 30-33.

Encyclique de Pierre IV d'Alexandrie:

Cette lettre est perdue. Seul un bref fragment[95] relatif aux efforts de Sévère pour maintenir l'unité entre les Églises d'Orient et d'Égypte en est conservé dans le traité "jacobite". Cette encyclique de l'évêque égyptien est probablement la même que celle dont il est question à deux reprises dans l'*Histoire ecclésiastique* de Jean d'Ephèse[96] et qui, d'après cet auteur, contenait de lourdes accusations contre Paul d'Antioche et contre Baradée. Si on admet l'identité des deux écrits l'écrit de Pierre est à situer entre son ordination (*23 juin – 4 août 575*) et le début de l'an 576, l'époque à laquelle Jacques se rendit à Alexandrie et changea d'avis sur le bien-fondé de la réintégration de Paul dans l'épiscopat. Il est impensable qu'après ce voyage de l'évêque d'Edesse, Pierre ait vilipendé Jacques, puisque les deux évêques réconciliés avaient tous deux déposé Paul de Bēth Ukkāmē.

Les lettres de Théodore de Philai aux Alexandrins:

Elles ne sont pas conservées, mais l'auteur du traité "jacobite"[97] témoigne de leur existence en affirmant qu'il apparaît à la lecture de ces épîtres que Théodore n'ignorait pas que pour ordonner légitimement un patriarche à Alexandrie l'autorisation des autorités de la ville était requise.

On ne peut dater avec précision ces écrits de l'évêque de Philai. De toute évidence ces lettres datent d'avant l'ordination de Théodore d'Alexandrie, qui eut probablement lieu vers la mi-mai de l'an 575. En effet Théodore de Philai parle de celle-ci comme d'une ordination à venir.

Lettre de Longin à Jacques Baradée:

Cette lettre perdue est mentionnée à deux reprises dans le traité "jacobite"[98]. D'après Longin, celui-ci fit savoir par elle à Jacques que Théodore était monté sur le siège patriarcal de façon totalement canonique et que lui-même était en possession de deux lettres adressées à lui par des dirigeants alexandrins, à savoir par l'archiprêtre Théodose et Théodore le diacre, dans lesquelles ils lui demandèrent d'ordonner un évêque.

La rédaction de cette lettre de Longin à Jacques est certainement à situer après l'ordination de Théodore (*probablement en mi-mai 575*). Un

---

[95] Syr. l. 40-42.

[96] JE, 12, p. 196^{28}-197^{3}; p. 147^{12-15} et 14, p. 199^{7-10}, p. 149^{2-5}.

[97] Syr. l. 212-213.

[98] Syr. l. 72-75; 218-219.

terminus ante quem ne peut être établi avec certitude. Peut-être faut-il situer la rédaction de cette lettre au début du séjour de Baradée en Égypte qui eut lieu au plus tard au début de l'an 576? Dans ce document Longin défend l'ordination de Théodore; ce qui semble indiquer que Jacques à ce moment-là hésitait sur l'attitude à prendre envers Paul ou avait déjà cessé de le soutenir.

Une lettre de Théodose l'archiprêtre d'Alexandrie à Longin:

Cette épître de l'archiprêtre alexandrin est perdue. Un bref extrait nous en est toutefois livré dans le dossier de Serge[99]. Dans cet écrit l'archiprêtre Théodose demande à Longin et à Théodore de Philai d'entreprendre une action en faveur de l'Église d'Alexandrie.

Cette lettre fut probablement écrite avant l'ordination de Théodore (à la mi-mai de l'an 575), vu qu'après l'ordination de ce dernier il y eut de l'inimitié entre Longin et les Alexandrins. Il ne y est pas question d'une ordination épiscopale mais de l'aide à apporter à l'Église[100]. Le traité "jacobite" en conclut que Longin, Georges Ourṭāyā et Jean de Kephar Nouz ne peuvent prouver par cette lettre que c'est à la demande de Théodose qu'ils ordonnèrent Théodore.

Une lettre de Théodore, le diacre à Longin:

Cet écrit du diacre alexandrin qui est à deux reprises mentionné dans le traité "jacobite"[101] n'est pas conservé mais Serge dans son dossier en conserve un fragment[102]. D'après l'Ermite de Nicée Serge, Longin y est invité par Théodore, qu'il appelle Théodore Copros, de façon implicite à se rendre à Maréotis pour ordonner un évêque d'Alexandrie. L'auteur du traité "jacobite" affirme d'abord que Longin et ses "complices" ne peuvent prouver que c'est à la demande de Théodore qu'ils ordonnèrent un évêque[103], mais plus loin il affirme le contraire[104].

---

99 DM, p. 272^{29}- 273^{10}.

100 Syr. l. 220-222; 225-226.

101 Syr. l. 227-231.

102 DM, p. 273^{11}-274^{2}; p. 116^{7}-117^{5}.

103 Syr. *ibid.*

104 Syr. l. 230-233.

2.2.2. Autres écrits mentionnés dans le traité "jacobite":

Le traité "jacobite"[105] mentionne également de *lettres* dans lesquelles Baradée aurait qualifié l'ordination de Pierre d'Alexandrie d'"anticanonique" et aurait traité Pierre de nouveau "Gaïanos". Ces lettres sont perdues. Jean d'Ephèse[106] évoque également des lettres de Baradée dans le même sens. Il s'agit probablement des mêmes lettres que celles mentionnées dans le traité "jacobite".

La rédaction de ces lettres se situe entre l'ordination de Pierre (23 juin – 4 août 575) et le voyage de Baradée en Égypte vers le début de l'an 576, à la suite duquel Jacques s'opposa à Paul de Bēth Ukkāmē et reconnut Pierre comme patriarche d'Alexandrie.

13 chapitres contre Jacques:

Le traité "jacobite" mentionne *13 chapitres contre Jacques* et une réfutation de ces chapitres par le même auteur que celui du dossier "jacobite"[107].

Ces chapitres contre Jacques, qui ne sont pas conservés, contenaient d'après le traité "jacobite" des accusations émanant des Paulianistes. L'auteur du traité affirme avoir réfuté ces 13 chapitres dans un autre écrit. Cette *réfutation* n'est pas conservée.

Συστατικά de Longin, Georges Ourṭāyā et Jean de Kephar Nouz:

Le traité "jacobite" mentionne des συστατικά[108]. Ils ne sont pas conservés. Ces συστατικά semblent être des lettres d'élection d'un patriarche, signées par les évêques qui l'avaient élu. Dans le cas présent ce furent Longin, Georges Ourṭāyā et Jean de Kephar Nouz qui donnèrent un tel document à Théodore d'Alexandrie, lors de son ordination vers la mi-mai de l'an 575.

Le traité "jacobite" veut prouver par ces lettres que ce furent bien Longin, Georges et Jean qui ordonnèrent Théodore. Et en plus, il semble affirmer que ces trois évêques mentirent[109] dans ces συστατικά. Peut-être vise-t-il l'affirmation des trois évêques consacrants que Paul n'était pour rien dans l'ordination de Théodore, (ce qui était contesté par les "Jacobites")?

---

[105] Syr. l. 63-64.

[106] JE, IV, 18, p. 203^{16-18}; p. 152^{13-15}.

[107] Syr. l. 186-189.

[108] Payne Smith, *A compendious, etc.*, p. 386 (systaticon).

[109] Syr. l. 203-206.

Une ὁμολογία de Georges Ourṭāyā et Jean de Kephar Nouz:

Dans le traité il est question d'une ὁμολογία de Georges Ourṭāyā et de Jean de Kephar Nouz[110], adressée à Jacques nommé "archevêque", "métropolite". Elle n'est pas conservée mais d'après le traité les deux évêques avaient fait savoir que Baradée leur avait demandé une telle confession de foi écrite, conformément au droit. L'auteur du traité "jacobite" défie, sous peine de condamnation, Georges et Jean d'oser nier que Jacques avait exigé d'eux un tel document de manière canonique.

Honigmann[111] affirme que le *livre* qu'écrivit Georges, probablement concernant l'ordination de Théodore que Serge l'Ermite mentionne[112], portait précisément le titre d'ὁμολογία. Une ὁμολογία semble être un écrit doctrinal et non pas narratif. Cette ὁμολογία doit être contemporaine de l'ordination de Théodore vers la mi-mai de l'an 575.

Lettres des archimandrites Palladios et Zénobe:

Pour finir le traité "jacobite"[113] mentionne une lettre commune de Palladios et Zénobe, les archimandrites respectifs de Jean de Kephar Nouz et de Georges Ourṭāyā, probablement adressée à Jacques, dans laquelle ce dernier était appelé "archevêque" et "métropolite". La lettre n'est pas conservée. Palladios était probablement abbé du couvent Mar Bassos[114] et Zénobe très vraisemblablement abbé du monastère de Mar Biza[115].

30, Square Ambiorix (b. 47)
B-1000 Bruxelles
Belgio

Luc Lontie

---

[110] Syr. l. 243-253; 285.

[111] Evêques, pp. 236-237.

[112] DM, p. 244^{21-27}; (trad.) p. 80^{1-5}. Cet écrit de Georges Ourṭāyā n'est pas conservé.

[113] Syr. l. 285-288.

[114] Cf. *Evêques*, p. 268 (p. 233, n. 8).

[115] Cf. *Evêques*, p. 236, n. 8. Un abbé Zénobe de Mar Biza est nommé dans Wright, *Catalogue, etc.*, T. III, p. 1134. Son nom est assez fréquent dans DM (voir index, p. 251).

Michel van Esbroeck, S.J.

Le discours de Jean Damascène pour la Dédicace de l'Anastasis

Le discours du Damascène que nous traduisons ci-dessous n'a trouvé écho en Occident qu'à partir du répertoire patristique géorgien de G. Peradze, paru en 1931,[1] lequel traduisait l'inventaire dressé en 1927 par K. Kekelidze.[2] De là il est passé au tome III de la *Clavis* de M. Geerard, qui lui a donné le n° 8095.[3] La version géorgienne est due à Éphrem Mtsiré, qui vécut à la Montagne Noire d'Antioche et y travailla à ses innombrables traductions dans la deuxième moitié du XIème siècle. En 1971, au moment de cataloguer les traductions d'Éphrem Mtsiré, Th. Bregadze ne dénombra pas moins de onze témoins manuscrits de notre pièce, dont le plus ancien, le ms. A-384 de l'Institut des Manuscrits de Tbilissi, date d'avant 1105.[4] En 1986, N. Goguadze publiait le mois de septembre de la collection métaphrastique géorgienne, où figure notre texte au 13 du mois, sur la base de six manuscrits, deux du XI-XIIème siècle (A-384 et H-1347 = sigles A et N), deux des XII/XIIIèmes siècles (S-1276 et Jérusalem 23 = sigles D et T) un des XIII/XIVèmes siècles (A-182 = sigle S) et le témoin de la copie faite de toute la collection métaphrastique par le patriarche Eudémon Tchkhetidze en 1565 (Kutaisi 4 = sigle B).[5] Cette collection dont la version géorgienne est due à l'initiative d'Arsène Iqaltoeli et de David Aghmachenebeli, se base sur la continuation de l'oeuvre de Syméon Métaphraste par Jean Xiphilin, le neveu du patriarche Xiphilin (†1075).[6] Elle comprend douze codices mensuels.

---

[1] G. Peradze, "Die alt-christliche Literatur in der georgischen Überlieferung", dans OC, 30 (1933) 241, n°15.

[2] K. Kekelidze, "უცხო ავტორები ძველ ქართულ მწერლობაში", dans ტფილისის უნივერსიტეტის მოამბე, 7 (1927) 99-202, n° 101, 13 repris dans Id., ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, 5 (1957) 67.

[3] M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum* 3 (1979) 529.

[4] Th. Bregadze, "ეფრემ მცირის მიერ ნათარგმანი ძეგლები", dans მრავალთავი, 1 (Tbilissi 1971) 451, n° 82.

[5] N. Goguadze, ძველი მეტაფრასული კრებულები. სექტემბრის საკითხავები, Tbilissi 1986, 550 pp. Notre discours se trouve aux pp. 196-220.

[6] K. Kekelidze, "Иоанн Ксифилин продолжатель Симеона Метафраста", dans ეტიუდები (cité note 2) p. 227-241. M. van Esbroeck, *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, Louvain-la-Neuve 1975, p. 8-11.

Mais comme on le voit dans l'exemple de la pièce ici traduite, la collection métaphrastique grecque originale, dont les mois de septembre à décembre ont été rassemblés par Syméon lui-même au Xe siècle, a plus d'une fois été augmentée à l'aide de pièces dont les originaux grecs semblent disparus aujourd'hui.

Quatre fois (§§ 1,9,21 et 26) les mss BDTS ont gardé une note d'Éphrem au bas de la page. Vu leur intérêt, nous les adjoignons en note à la traduction à l'endroit de l'insertion. On y lit notamment (§ 1) que Jean Damascène reçut son nom de Χρυσορρόας de la sainte Vierge. Le titre est connu par Cedrenus.[7] Une autre note cite Lycophron (§ 21), et Éphrem Mtsiré y indique qu'il a eu recours à l'aide du Patriarche d'Antioche Jean l'Oxite pour l'interprétation du passage. Lorsqu'on constate en outre que le titre de Πρεσβυτέρου τῆς ἁγίας Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν Ἀναστάσεως est demeuré dans la transmission grecque, le seul problème que pose l'homélie est celui de sa datation par rapport à l'oeuvre déjà accessible en édition critique. En effet, tout dans cette homélie porte la marque du Damascène: une culture hellénique peu banale, des passages philosophiques et théologiques où parfois une correspondance mot à mot avec des Traités damascéniens peut être trouvée, et surtout l'interprétation magistrale des fêtes conjuguées de la Dédicace de l'Anastasis au 13 septembre avec celle de l'Exaltation de la Croix au 14 septembre.

Nous avons divisé le texte en 50 chapitres pour la facilité de l'analyse. Voici d'abord une vue d'ensemble du plan suivi pour célébrer la double fête, d'abord de la Dédicace proprement dite, ensuite de l'Exaltation de la Croix.

I. Invitatoire à la fête à tous (1) et au peuple chrétien (2).

II. Thème de la fête 1. Fondation des Fondations (3)

Fondations objectives (4-28)

a. Objectivité cosmique de la rédemption (4-10)

b. Objectivité historique de la Croix (11-21)

c. Fondations antécédentes (22-27)

i. juives et accomplies (22-25)

ii. oubli du temple juif (26)

iii. oubli des rites païens (27)

iv. accomplissement chrétien dans la Croix (28)

---

[7] Cedrenus, ed. B. G. Niebuhr, t. 1 (Bonn 1838) p. 799,9. Aussi dans l'en-tête de certains manuscrits: ainsi le Vat. gr. 1672 Δαμασκηνοῦ ἐπονομασθέντος Χρυσορρόα, dans B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos* t. 4 (Berlin 1981) p. 109 et 262.

d. Fondation présente: Sion et Anastasis (29-35)
Invocation du Verbe divin (29)
i. suprématie de l'Anastasis, Golgotha et Sion (30-32)
ii. péripétie de l'exil de la Croix en Perse (33)
iii. nouvelle Fondation par la joie (34)
iv. exhortation morale (35)

III. Thème de la fête. 2. Fête de la Croix et de la Résurrection (36-44)
i. nécessité de la foi (36)
ii. contenu de la foi (37)
iii. exhortation morale rationnelle (38), évangélique (39), christique (40), christologique (41), eucharistique (42), cosmique (46), sociologique (47).

IV. Actualisation de l'Exaltation et de la Rénovation (45-53)
A. Réalisation cosmique
i. victoire sur l'enfer et le péché (45)
ii. appel aux païens (46)
B. Réalisation eschatologique: (47-49)
i. Fondation des fondations au Jugement dernier (47)
ii. catastrophes antécédentes de l'Humanité (48)
iii. misère humaine et prodige du Verbe (49)

V. Invocation finale au Verbe, et Envoi à la Croix, au Tombeau et au Verbe (50).

Dans ce plan, on notera au préalable combien la Dédicace ou Fondation est soigneusement séparée de l'Exaltation de la Croix. L'homéliste est conscient d'avoir à faire à deux célébrations distinctes, qu'il maîtrise d'une manière grandiose en donnant au Tombeau le rôle de Fondation comme nouvelle création, et à la Croix celle de condition de la résurrection. L'évocation de la Dédicace de l'Anastasis — ou Fondation de la Résurrection — intervient neuf fois dans une progression continue: la première fois, il s'agit de montrer que la notion de Fondation, d'abord de portée cosmique et créatrice, n'est pas déshonorée du fait que d'autres ont suivi et vont suivre (3). La Fondation est le renouvellement dans le tombeau du ressuscité et le renouvellement de l'Esprit dans les âmes (5). La Fondation est ensuite le retour de l'Humanité à son statut d'avant le péché d'Adam (6). Elle est ensuite le vêtement d'incorruptibilité revêtu par chaque chrétien grâce à la croix (13). Avec Moïse, la Fondation désignait les rites de l'ancienne alliance (22). Ceux-ci deviennent dans la Fondation présente le sang de Dieu et l'onction de l'Esprit (23). La Fondation a été l'huile dont David a été oint, et le temple de Salomon (24). La

Fondation a encore été celle de l'Anastasis au retour de la Croix sous Héraclius vers 630 (34). La Fondation est enfin également eschatologique et désigne le retour du Christ à Jérusalem avec la Croix (47).

Afin de saisir combien ce texte magistral est parfaitement inséré dans l'histoire du christianisme oriental, nous développerons les points suivants: (a) l'insertion liturgique au 13 septembre avec ses parallèles hymniques et les rapports entre la Sainte-Sion et l'Anastasis, (b) les rappels du rôle historique de la Croix vis-à-vis de l'Empire, (c) la consonnance des passages théologiques et (d) philosophiques avec l'oeuvre de Jean Damascène, (e) les traits qui témoignent d'une culture hellénique raffinée, (f) l'actualisation de l'Ancien Testament, (g) le public auquel s'adresse l'homéliste, et enfin (h) la place de l'entourage musulman discrètement présent dans la trame du discours. Enfin (i) tenant compte des recherches actuelles sur la Vie du Damascène, nous montrerons pourquoi une datation entre 690 et 692 paraît la plus probable.

A. Insertion liturgique

Si on se réfère au synaxaire de Constantinople, la mention des Encénies de l'Anastasis n'occupe qu'une courte mention le plus souvent placée en queue des notices dans la famille M et F.[8] La raison en est qu'au 13, la célébration du centurion saint Corneille a pris toute la place. Un coup d'oeil sur les Ménées révèle exactement le même état de chose: au 13 septembre, on trouve encore Μνήμη τῶν Ἐγκαινίων τῆς ἁγίας τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν Ἀναστάσεως.[9] Mais presque toute l'hymnographie est commandée par saint Corneille. Cependant, dès qu'on débouche sur l'Exaltation de la Croix, on trouve un hymne comportant pratiquement toutes les images des chapitres 11 et 12.[10] Mais si on considère la manière de dérouler l'argumentation, on s'aperçoit que l'homéliste associe à la Dédicace de l'Anastasis la présence de la Sainte-Sion, *Mère de toutes les Églises* (§ 1). Qu'on relise en effet les attributs de la Sainte-Sion dans l'homélie de Jean de Bolnisi: "Et le quinze du même mois (= septembre), on accomplit les Encénies de la sainte et glorieuse Sion qui est la mère de toutes les églises, qu'ont fondées les saints apôtres, que Théodose le Grand a construite, agrandie et glorifiée et dans laquelle le Saint-Esprit descendit le

[8] H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Bruxelles 1902, col. 37-42.

[9] *Μηναῖον του Σεπτεμβρίου*, ed. Bartholomée de Koutloumous (Venise 1895) p. 77.

[10] Ibid., p. 87-89.

jour de la Pentecôte".[11] Qui tiendrait que cette avalanche de titres est tardive lira avec profit l'inscription latine illustrant une représentation de la sainte-Sion de Jérusalem dans l'Église de saint Martin à Tours, qui fut détruite dès la fin du Ve siècle mais dont l'évêque Perpetuus nous a gardé le texte:

> Sanctissima Christi ecclesia, quae est mater omnium ecclesiarum, quam fundaverunt apostoli, in qua descendit Spiritus sanctus super apostolos in specie ignis linguarum, in ea positus est thronus Iacobi et columna in qua verberatus est Christus.[12]

L'antiquité de ce témoignage latin confirme l'ancienneté de la célébration au 15 septembre chez Jean de Bolnisi, rappelant la Dédicace nouvelle de la Sainte-Sion sous Théodose, vraisemblablement en 394.[13] Mais cette date du 15 a disparu aussi bien dans le calendrier de Jean Zosime que dans le Synaxaire. Toutefois chez Jean Zosime, la fête du 13 est précédée au 12 d'une fête de la Nea Maria, l'église concurrente de la Sainte-Sion fondée par Justinien en 543, et destinée à évincer les prérogatives de la Sainte-Sion alors aux mains de monophysites.[14] Visiblement, les titres de la Sainte-Sion ont été réassumés par l'Anastasis. C'est ce dont le Damascène témoigne en appelant apparemment l'Anastasis *Mère de toutes les églises* (§ 1) alors qu'elle n'a été fondée qu'en 335 et non à l'époque des apôtres, et en évoquant les gouttes de feu de l'Esprit descendant dans la même église (§ 3). Bien sûr, il ne nous échappe pas que la montagne de Sion du § 1 est une citation d'*Hébreux* 12,22, qui revient avec la même coloration eschatologique au § 28. Mais au § 34, après avoir évoqué l'époque de Chosroès, le § 34 rappelle la grâce que représente la reconstruction de la tente du témoignage (კარავი signifie aussi coupole) de David qui avait été ruinée. Bien sûr, au sens premier, il s'agit de démontrer que les symboles du premier temple inclus dans l'Arche d'Alliance au temps de David, sont à nouveau subsumés et accomplis dans le Tombeau et la résurrection. Les rapports de la "Tente du témoignage" avec le symbolisme de l'universalité représentée par la coupole sont cependant étroits. Il pourrait s'agir ici de la coupole de la Sainte-

---

[11] M. van Esbroeck, *Les plus anciens homéliaires* [cité note 6], p. 314-315.

[12] R. Egger, "Vom Ursprung der romanischen Chortumkirche", dans *Wiener Jahreshefte herausgegeben von der Zweigstelle Wien des Archäologischen Instituts des Deutschen Reiches* 32/1 (1940) 103.

[13] M. van Esbroeck, "Jean II de Jérusalem et les cultes de S. Étienne, de la Sainte-Sion et de la Croix", dans AB 102 (1984) 108-115.

[14] M. van Esbroeck, "La Lettre de Justinien pour la fête de l'Hypapantè en 562", dans AB 112 (1994) 65-84.

Sion, ici explicitement remplacée par la reconstruction de l'Anastasis. Le "Tente" de David répond à la fête de David et Jacques au 25 décembre, initialement fêtée à la Sainte-Sion.[15] Il se pourrait que ce transfert des titres de la Sainte-Sion à l'Anastasis date déjà de l'époque de Maurice, et que le Damascène ne reprenne ici qu'un fait accompli antérieurement. En actualisant les deux premiers chapitres d'Isaïe, l'homéliste revient à la Sainte-Sion et ajoute même que c'est David qu'il célèbre aujourd'hui, sinon la race entière d'Israël (§ 19). Au § 26, on voit qu'il s'agit de l'huile de l'onction chez David, l'élection d'Israël étant la condition même de l'accomplissement par le Messie. En tout état de cause, même l'Anastasis eut à souffrir de la destruction de 619, comme l'évoquent au § 29 les parties restantes de l'Anastasis.

L'Anastasis étant ainsi investie des titres antérieurs de la Sainte-Sion, elle constitue avec le Tombeau un théologoumène face à la Croix au Golgotha. Nous avons respecté dans la traduction le "lieu du Crâne"[16] différencié du "Golgotha". Sion et Crâne sont déjà mis ensemble au § 1. Cette dualité circule dans toute l'homélie, jusque dans la reprise cosmologique de l'équinoxe, temps des vendanges et des semailles, échange entre mort et résurrection (43-44). Ainsi les deux titres rejoignent-ils parfaitement dans l'espace la double célébration dans le temps au 13 et au 14 déjà présente dans le titre: Exaltation de la Croix et Dédicace de l'Anastasis. L'hymne de la fête à chanter est citée deux fois: *Tu es le Christ notre Dieu, en dehors de toi nous ne connaissons personne!* (§§ 23 et 50), verset qu'on retrouve sous le nom de Jean le moine dans les hirmes: σὺ γὰρ εἶ Θεὸς ἡμῶν, ἐκτός σου ἄλλον οὐκ οἴδαμεν.[17] Un petit tropaire se lit à la fin du 28: nous n'en avons pas trouvé l'équivalent. Au 14 septembre, le synaxaire et les Ménées ont gardé une longue notice sur l'Invention de la Croix par Hélène.[18] Dans l'homélie, l'aspect historique inclut également l'exil de la Croix dans la Perse sassanide.

---

[15] Cf. G. Garitte, *Le calendrier palestino-géorgien du sinaïticus 34*, Bruxelles 1958, p. 418, au commentaire du 26 décembre selon la tradition très orthodoxe géorgienne, et M. van Esbroeck, "Impact de l'Écriture sur le Concile de Dwin en 555", dans *Annuarium historiae Conciliorum*, 18 (1986) 301-318. Reproduit dans *Variorum Reprints*: Aux origines de la Dormition de la Vierge, Aldershot 1995, n° IX.

[16] Goguadze, p. 197, ligne 15: ადგილ თხემისა.

[17] E. Metreveli, ძლისპირნი და ღმრთისმშობლისანი (= Hirmes et Theotokia) Tbilissi 1971, p. 137, n° 245.

[18] H. Delehaye, *Synaxarium* [cf note 8], col. 43. 45. Μηναῖον [note 9], p. 87-96.

B. LA CROIX ET L'EMPIRE

Par le biais du Psaume 44,7, la Croix devient le bâton, le sceptre de la royauté (§ 11). Son rôle dans la main de Moïse et Aaron confirme la réalité du sacerdoce (§ 12). Elle est par elle-même victorieuse lorsque providentiellement elle apparaît à Constantin dont elle parachève la victoire par la pourpre du sang et la couronne de la Passion (§ 14). Cette réalisation spirituelle dans la personne de l'empereur est politiquement porteuse des victoires sur les infidèles. Retrouvée par Hélène, la Croix garantit la puissance de son Fils. Mais cette victoire toute spirituelle est due à l'humiliation même de la Croix (§ 15). A nouveau le problème se repose sous Héraclius et Chosroès. La Croix comme sceptre divin est accueillie par des mains sacerdotales dans l'Anastasis restaurée par l'empereur, qui n'aurait sans elle pu acquérir la victoire sur le polythéisme mazdéen (§ 33). On voit ici que les légendes qui ont circulé sur Héraclius et la Croix[19] ont eu une influence nullement inférieure aux légendes primordiales de la Croix sous Constantin. L'Exaltation de la Croix se présente comme un hommage du sacerdoce et de l'Empire confirmant l'empereur et donnant aux prêtres l'onction (§ 34). Le bois de la croix est appelé à supplier en faveur de l'empereur en vue d'une double victoire contre les déments et les violents (§ 45) On a ici subitement une fonction impériale qui semble concerner d'une part les hérésies et de l'autre les barbares de l'époque, sans que la méthode pour obtenir cette victoire porte la trace d'une initiative armée. Une dernière fois, dans l'eschatologie, la Croix se présente comme le sceptre de la royauté éternelle (§ 47), ce qui lui enlève toute portée politique directe. L'onction royale elle-même de David est aussi dépassée que le temple de Salomon par la portée radicalement universelle et cosmique du Christ, l'Oint par excellence et la demeure de Dieu sur terre (§ 25).

C. CULTURE THÉOLOGIQUE

À diverses occasions dans le déroulement du discours s'insère un paragraphe de pure théologie, où s'affirme de manière compacte les positions dont témoigne Jean Damascène d'une manière plus développée

[19] En arménien cf. J. P. Mahé, "Critical remarks on the Newly Edited Excerpts from Sebēos", dans T. J. Samuelian and M. E. Stone, *Medieval Armenian Culture*, Chico 1984, p. 218-239; C. Mango, "Héraclius, Šahrvaraz et la vraie Croix", dans *Deux études sur Byzance et la Perse Sassanide*, dans *Travaux et Mémoires* 9 (1985) 105-118. En arabe M. van Esbroeck, "L'invention de la Croix sous Héraclius", à paraître dans *Meltho*.

dans son abondante production dogmatique. Ainsi au § 6, nous apprenons qu'Adam avant le péché originel était appelé à acquérir la vertu sans péché, ce qui eût demandé un temps plus long que celui déjà écoulé au moment de la faute. La mort n'appartient pas au plan initial de la Création. Au § 8 s'exprime avec vigueur une théologie de l'Incarnation: le Fils unique en tant qu'homme est créé et conçu. Les §§ 9 et 10 tirent toutes les conséquences de cette Incarnation, y compris les implications pratiques pour le chrétien: la souffrance comme condition nécessaire à la compréhension de Jésus, et sa reconnaissance comme Dieu afin de resplendir de sa divinité. L'autonomie de la volonté humaine du Christ y est fortement soulignée, et la mesure de l'Incarnation inexprimable y atteint son expression paradoxale la plus intense quand non seulement le Fils mais le Verbe, ici cité pour la première fois (§ 10), s'annihile dans l'Incarnation. Ceci lui permet de citer pratiquement à la lettre Is 2,3, en transformant cependant la *parole du Seigneur* qui vient de Jérusalem en *Verbe de Dieu*, ce qui actualise la sortie du tombeau à l'Anastasis. Remarquable est le résumé du contenu de la foi au § 37. Non seulement la trinité y est correctement formulée, mais l'insistance sur l'unicité de Dieu la domine. Le deuxième paragraphe est une réfutation du dualisme polythéiste par un raisonnement qui s'apparente au fameux ἀνάγκη δὴ στῆναι d'Aristote (1070a4) pour le premier responsable du mouvement. Le destinataire semble bien le manichéisme,[20] alors que l'unicité de Dieu répond à l'Islam naissant. Le troisième paragraphe de ce Credo condensé rappelle toutes les conséquences de l'Incarnation réelle du Verbe créateur, tant pour la Theotokos que pour chaque membre de notre humanité. Le § 41 touche les énergies du Christ. A nouveau, le diphysisme du Damascène apparaît ici radicalement. La formulation claire et profonde des conséquences dans l'action du Christ est évoquée en appendice aux titres divins donnés auparavant par Abraham et Jacob à l'inhabitation divine: *Maison de Dieu, Vision de Dieu*. La réalité de ces noms ne se vérifie pour nous que dans le Christ. Le Verbe réalise l'équilibre progressif entre les camps adverses du chaud et du froid, du jour et de la nuit, de l'été et de l'hiver (§ 41). Le Verbe apparaît comme garant de ce que les manifestations de la mort ont été dépouillées de leur réalité par le seul fait qu'elles ont été vécues par le Verbe (§ 45). Enfin le Verbe n'a pas seulement cette fonction essentielle vis-à-vis de nos actions futures. Il l'a également vis-à-vis des ruines historiques de l'humanité d'antan. Ce côté du Verbe des-

[20] On a une argumentation tout-à-fait parallèle contre le Manichéisme dans B. Kotter, *Die Schriften ...*, t. 4 (Berlin 1981) p. 362, 6.

cendu pour nous est pour toujours une stupéfaction intarissable (§ 49). En toute logique. Le Verbe de Dieu, au § final 50, se trouve intimement associé au Tombeau et à la Croix, thème du jour et lieu du rassemblement, dans une triple invocation pleine d'adoration de Dieu.

D. CULTURE PHILOSOPHIQUE

Sous-jacente à la théologie des dons prénaturels (3) et à l'unicité de Dieu Créateur (§ 37), il y a deux reprises d'une philosophie tout à fait caractéristique de Maxime le Confesseur aux §§ 6 et 40: Dieu a appelé successivement l'homme à *l'être*, puis à *l'être vertueux*.[21] Ces deux étapes dans l'unicité de la Création forment la charpente philosophique de la théologie de l'homélie. Le plus inattendu et le plus obvie des passages philosophiques est sans contredit le § 38. C'est l'apodose morale du Credo théologique (§ 37). L'homme est invité à tenir équilibrées les rênes du concupiscible et de l'irascible: ce n'est pas seulement la vertu selon Aristote ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς ὡρισμένῃ Λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε (Nic VI, 1106b36), c'est le char platonicien de l'âme avec ses deux coursiers le θυμικόν et l'ἐπιθυμητικόν que la raison se doit de tempérer dans l'ascension vers le mouvement parfait de l'universel concret. Comme le dit Aristote en se référant à Platon μόρια ψυχῆς λογιστικὸν καὶ θυμικὸν καὶ ἐπιθυμητικόν (*De anima* III 432b5). Pareillement au § 28, les quatre hastes de la Croix figurent le quadrige des vertus, soit σωφροσύνη, δικαιοσύνη, ἀνδρεία et φρόνησις selon Phédon 69c dans le char de l'ascension de l'âme vers la vision directe des vertus, et dans Phèdre chap 25 à 27, surtout 247 D. Et le Περὶ Κόσμου de commenter: Ὅπερ ἐν ἅρματι ἡνίοχος ... τοῦτο θεὸς ἐν κόσμῳ (400b7). Précisément, au § 4, l'homéliste témoigne de son respect pour le mouvement régulier des étoiles fixes, et note que les cinq planètes et la lune rentrent périodiquement dans l'ordre. La variation de la longueur des heures d'été et d'hiver suivent le même destin car ils s'équilibrent dans l'année entière, grâce au "Logos", où le sens théologique et le sens philosophique du terme confluent (§ 44). Plus divertissant est le curieux mélange de Platon et de l'évangile à propos des oiseaux au § 33: la volière des pensées déréglées se trouve dans le Théétète 197 C, mais chez Mt 13,32 les oiseaux nichent dans l'arbre issu du grain de moutarde de qui a accepté la parole du Royaume. Qui plus

---

[21] Maxime le Confesseur, *Ambigua ad Ioannem*, PG 91, 1073C.

est, les "oiseaux des champs" sont mieux habillés que Salomon dans toute sa gloire (Mt 6,28).

E. Culture hellénique

Au moment d'évoquer la disparition des temples païens, Jean Damascène souligne avec dureté la stérilité des principaux cultes hellénistiques qui ont précédé le christianisme (§ 27). L'homéliste distingue entre les divinités inexistantes et les mystères parfaitement historiques: d'une part, la Pythie d'Apollon à Delphes[22] dont le culte eut une extension considérable au IIe siècle de notre ère, Triptolème à Éleusis,[23] Osiris et sa tombe que l'on situe à Memphis ou à Nysa en Arabie d'après Diodore de Sicile,[24] les dieux de l'Olympe, qui ne sont pas nommés, soit Zeus, Héra, Apollon, Héphaistos etc., dont les avatars scandaleux sont dénués de tout fondement historique, et d'autre part les mystères d'Éleusis, les bacchanales de Dionysios,[25] le Labyrinthe de Thésée,[26] les mystères d'Isis, et ceux du Lykaion, dont la version est déjà nationale romaine avec les boucliers et les lances.[27] Au contraire la divinité chrétienne est réelle et sa célébration est sainte: elle se célèbre au rythme cosmique et saisonnier dont les vendanges et la récolte symbolisent la participation à la vie eucharistique (§§ 43-44). Il y a dans ces paragraphes l'ébauche d'une sociologie chrétienne du travail, qui remplace consciemment et dignement les excès immoraux des mystères païens. A côté de ce rappel d'une réalité disparue, l'homéliste témoigne d'une connaissance de proverbes antiques dont nous ne retrouvons pas immédiatement l'attestation. Deux exemples illustrent cette compétence. Au § 3, la réduplication du terme dans la formule "Fondation des fondations" n'est pas une diminution de sa force: *in cauda venenum non est*. "Il ne frappe pas de la queue comme d'un aiguillon

[22] Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, t. 2 (München 1974³) p. 104-109. Expansion du IIIème siècle jusqu'au Ier siècle avant J.-C. A Délos inscription jusqu'en 125/126 A.D. (p. 328-329).

[23] Id., t. 1 (München 1976³) p. 339-342 pour la période mycénienne, et t. 2, p. 90-98 pour les trois siècles avant J.-C.

[24] Id., t. 2, p. 624-640 sur la religion d'Isis, la plus populaire en Grèce hellénistique et p. 628 pour la tombe d'Osiris son parèdre.

[25] Sur les Bacchanales à l'époque hellénistique et leur extension, Id., t. 2, p. 99-101. En Italie p. 246. A Pour l'extension en Grèce, t. 1, p. 568-578.

[26] Thésée, le héros d'Athènes qui pénétra le labyrithe crétois, est associé aux mystères d'Éleusis. Il est liés aux *Panspermies* d'Automne à Athènes: Id, t. 1, p. 128.

[27] Sur Zeus Lykaion, Id., t. 1, p. 399-400, et son association aux Lupercales romaines: G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris 1974², p. 352-356.

ainsi qu'on le dit du lion". A première vue, l'image paraît incohérente. Cependant, dans les *Theriaka* de Nicandre, au IIème siècle avant J.-C., les versets 458 à 482 sont consacrés à un serpent venimeux.

463 δήεις κεγχρίνεω δολιχὸν τέρας, ὅν τε λέοντα
αἰόλον αὐδάξαντο, περίστικτον φολίδεσσι ...
474 μὴ σύ γε θαρσαλέος περ ἐὼν βήμενα ἄντην
μαινομένου, μὴ δέ σε καταπλέξῃ καὶ ἀνάγκῃ
πάντοθι μαστίζων οὐρῇ δέμας ἐν δὲ καὶ αἷμα
λαιράξῃ κληῖδας ἀναρρήξας ἑκάτερθεν[28]

tu trouveras le monstre allongé Cenchrinéen qu'on
désigne de Lion agile couvert d'écailles ...
même si tu es arrogant ne le provoque pas en face
quand il est furieux de peur qu'il ne te frappe et
ne t'étreigne de partout en te fouettant le corps avec la queue
et ne suce ton sang après t'avoir brisé les clavicules

Ce serpent est appelé κεγχρῖτις ou *Milliarius Herpes* à cause de la dureté de sa queue qui est comme un grain de millet. Selon Aetius d'après Gallien

Cenchritis, inquit, serpens est magnitudine duorum cubitorum, figura autem crassa in tenuem abeunte, colore viridi, maxime circa alvum, ut milium colore referat, unde et Κεγχρίας, h.e. Miliaris, appellatur. Aiunt etiam hunc se ipso fortiorem fieri cum milium floret. Ceterum ubi se ad laedendum parat, extendit seipsum, ac veluti jaculum vibratum corporibus involat, atque hoc modo verberat. λέοντα eum vocant a feritate saevitiaque: in corpora enim se vibrat, spiris ea involvit, verbere caudae rumpit, adactoque in claviculas et thoracem vulnere, sanguinem exugit, leonino haec omia ritu.[29]

C'est là de toute évidence l'origine du proverbe latin *in cauda venenum*. Le serpent du millet, situé par Nicandre à Samos de Thrace, n'est pas enregistré aujourd'hui parmi la faune européenne, mais il ne semble pas une pure création de la mythologie. Il ressemble en tous points au Mamba (*Dendroapsis jamesonii*) d'Afrique centrale jusqu'au Kenya occidental. Sa morsure paralyse le système nerveux central et est immédiatement mortelle.

Au § 21, il a une citation de Lycophron, v. 35-37

Ἔμπνους δὲ δαιτρὸς ἡπάτων φλοιβούμενος
Τινθῷ λέβητος ἀφλόγοις ἐπ' ἐσχάρας

---

[28] Nicander, *The Poems and Poetical Fragments*, ed. A. S. F. Gow and A. F. Schonfield, Cambridge 1953, p. 58-60.

[29] H. Stephanus, *Thesaurus linguae graecae*, t. 5 (Paris 1841) col. 1398.

Σμήριγγος ἐστάλαξε κωδείας πέδῳ

Vivant concocté à l'intérieur du foie
Au foyer sans flamme de la cavité du brasier
Il laissa s'égoutter au fond la chevelure de sa tête.

Que le monstre auquel Héraclès s'attaqua lors de son retour chez les Amazones fût marin ressort du fragment d'Hellanikos de Lesbos (Vème siècle av. J.-C.): "εἰσδὺς εἰς τὴν κοιλίαν τοῦ κήτους αὐτοῦ τοὺς λαγόνας διέφθειρεν. ὁ δὲ Λαομέδων ὑπάλλαξ θνητοὺς δίδουσιν ἵππους· Entrant (Héraclès) dans le ventre du monstre marin il déchira ses flancs, mais Laomédon tergiversant donna des chevaux morts".[30] Le scholiaste commente l'expression: "σμήριγγος ἐστάλαξε· φασὶ γὰρ αὐτὸν καταποθέντα ὑπὸ του κήτους διὰ τὴν ὑγρότητα τῶν ἐντέρων ἤγουν ἐντοσθίων φαλακρωθῆναι· Il perdit sa chevelure en gouttes: on dit qu'il fut englouti par le monstre marin et rendu chauve à cause de l'humidité des entrailles et des intestins".[31] Laomédon semble le roi de Troie VI. Pour sauver sa fille Hésione avalée par le monstre, il promit à Héraclès les chevaux de Zeus qui avaient emporté Ganymède. Après qu'Héraclès eût éventré le monstre, Laomédon refusa de donner les chevaux, et Héraclès se vengea en livrant Troie à la destruction. Les mss DT ont pour cet épisode une note placée au bas du texte. Jonas en effet n'a pas perdu sa chevelure après être resté trois jours dans le ventre de la baleine. Par ce détail il dépasse Héraclès. Le parallèle entre Jonas et le monstre qui avala Hésione est commenté aujourd'hui par Robert Graves, qui indique les parallèles orientaux avec Tiamat.[32] Une autre expression paraît être déjà proverbiale. Au début du § 13, le Damascène craint d'importuner son auditoire par l'accumulation des images de l'Ancien Testament où la Croix est préfigurée, car, dit-il, "l'abondance des mets raffinés appesantit l'estomac". L'expression a été enregistrée dans la Melissa: Κόρος λόγου πολέμιος ἀκοαῖς ὡς ὑπερβάλλουσα τροφὴ σώμασιν στομάχῳ.[33] Toutes ces références dénotent une solide éducation classique.

F. Culture biblique

La Bible est omniprésente dans l'homélie. Mais les citations explicites ne sont que rarement complètes. Pourtant, dans bien des cas, seul le

---

[30] F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker,* I. Teil, A (Leiden 1957) p. 114.

[31] E. Scheer, *Lycophronis Alexandra,* t. 2 scholia continens, Berlin 1908, p. 30.

[32] R. Graves, *Les mythes grecs,* t. 1 (Paris 1967) p. 171.

[33] PG 136, 993.

recours à la Bible permet de trouver l'intention de l'auteur là où la citation n'est pas littérale, voire entrecoupée de nouvelles applications qui lui donnent le sens souhaité. A côté de l'utilisation ponctuelle, il y a une reprise massive, comme le sont les deux premiers chapitres d'Isaïe dans les §§ 17 à 20. C'est tout le mouvement du Prophète qui est réactualisé au vu de la destruction du temple ancien. Mais ces chapitres contiennent aussi la promesse d'une élévation d'Israël au-dessus de tous les autres cultes des collines et montagnes avoisinantes. C'est là ce qui s'accomplit devant le Tombeau et le Golgotha. Les célébrations anciennes, les néoménies ont disparu, et parallèlement à l'évocation de la disparition des cultes païens (§ 27), l'homéliste célèbre la disparition du temple. (§ 26). Mais cette disparition permet la reprise de toutes les images anciennes qui s'appliquent désormais au Christ et à la vie chrétienne. Le § 30 donne un bon exemple de reprise du Ps 64,5, 7 et 12, dans l'élan d'un seul développement, où le Psaume passerait presque inaperçu si on ne soulignait pas les constantes reprises. C'est pourquoi nous avons inséré autant de références que possible, sans être certain d'avoir tout noté. Quand la citation est explicite, nous citons en italiques. On notera aussi la sensibilité exacte pour les étymologies hébraïques ou araméennes: le nom d'Israël, "l'homme qui voit Dieu" évoque l'intellect platonicien capable de voir les idées (§ 34) et le prestige du nom est encore évoqué au § 11. Les titres messianiques du rejeton d'Isaïe 9,5 sont cités d'après l'hébreu (§§ 25 et 29). Le buisson *Sabek* d'où Abraham tire le bélier substitut d'Isaac est correctement qualifié de "rémission" (§ 26).[34] Et dans le dédale de la contemplation, l'ange de la résurrection et l'éclat de sa blancheur guide le croyant appelé au festin spirituel et eschatologique (§§ 4,35 et 47).

G. Le public auquel s'adresse l'homéliste

Peu de textes manient aussi souvent le mode impératif. Dès les deux premiers paragraphes, une description de l'auditoire est donnée au vocatif. C'est un public vaste et hétéroclite, qui n'exclut personne. Il habite Jérusalem et ses environs mais a déjà un pied dans la Jérusalem céleste. Aussi nombreux et varié qu'il soit, ce public est déjà chrétien. L'échelle sociale est représentée de haut en bas, avec une place à part pour le clergé non marié, déjà engagé dans le genre de vie des immatériels célestes. La voix que Jésus fait entendre est plus haute que les dieux (§ 2),

---

[34] Moyennant le passage de l'hébreu סבך au syriaque ܣܒܟ.

expression à rapprocher du § 34, où est dépassée la religion de Chosroès comme reconnaissant des dieux multiples, sans doute les éléments Feu et Eau comme on le trouve dans les Passions des Martyrs Orientaux. Mais au § 3, l'homéliste se présente lui-même comme l'aiguillon de l'initiation au milieu de ceux qui restent en dehors d'elle. Cette expression semble ne pas exclure de l'auditoire des non-chrétiens, qui attendent l'initiation. Au § 29, lorsque l'orateur pour la première fois s'adresse au Verbe de Dieu, et non au tombeau ou à la Croix, il évoque d'une manière à la fois divine et humaine "l'empereur des armées" comme le "Seigneur des armées", qui distribue dans la maison de l'Anastasis les dépouilles des païens. Nous comprenons par ces mots la réalisation à la fois divine et humaine de l'empire chrétien, avec le droit implicite d'intégrer les nations qui se profilent incessamment à l'horizon de Jérusalem. Il ne peut cependant utiliser la force. Mais cet inconvénient pour une festivité intégrale est tempérée par l'évocation des richesses des païens, qui déjà au temps de Salomon apportèrent leur quote-part à la construction du temple. Les chameaux de Madian et Gefar, selon Isaïe 30,6, apportent les biens des païens susceptibles d'être transformés eux aussi en dons de l'Esprit. Ici encore le public paraît plus large que les seuls chrétiens. Au § 35, les enfants de Sion sont appelés à s'épanouir comme le lys au milieu des chardons de l'incroyance: ici encore, la société extérieure païenne est évoquée. A nouveau dans le prolongement du rôle rédempteur du Verbe de Dieu, l'orateur s'adresse au § 46 directement aux païens, dont l'absence dans l'auditoire rendrait une telle harangue improbable. À la fin du discours la logique interne de la Croix et du Tombeau de la résurrection dans le plan du Créateur universel a été suffisamment évoquée pour que les païens eux-mêmes soient invités à s'approcher de la Croix et du Tombeau. Qui relit alors les premiers paragraphes se voit enclin à y admettre, sous l'universalité des interpellations, la présence également des païens.

H. La présence discrète de l'Islam

Vu que le paganisme des mystères grecs est salué au § 27 comme totalement disparu, les nouveaux païens ne peuvent guère être que les musulmans. Une seule fois, on trouve une mention tout à fait explicite: au § 16, après avoir déploré la disparition de l'ancien temple et de ses symboles, il ajoute qu'à sa place, "Ismaël, le fils de la servante, a été introduit, abomination de la désolation!" Naturellement, il s'agit ici d'une référence

biblique qualifiant le rôle de l'Islam. Dans la dernière des cent hérésies qu'il a décrites dans son *Liber de haresibus*, Jean Damascène évoque les fils d'Ismaël comme l'Antéchrist "Εστι δὲ καὶ μέχρι τοῦ νῦν κρατοῦσα λαοπλανὴς θρησκεία τῶν Ἰσμαηλιτῶν πρόδρομος οὖσα τοῦ ἀντιχρίστου.[35] Cette seule allusion de l'homéliste se trouve en apodose d'une double évocation de la "Tente" de l'ancien temple et de la "Tente" du lieu du Crâne qui a pris forme d'église, où on se rassemble du monde entier. C'est, dit ailleurs le § 30 le sanctuaire dont la coupole atteste l'universalité. La question qui se pose ici est de savoir si l'homéliste voyait déjà au moment où il parlait la coupole du Rocher familière à toute reproduction photographique de Jérusalem, alors que la coupole du Saint-Sépulcre se laisse difficilement repérer dans le moutonnement des toitures de l'ancienne ville. Si on se limite au seul passage du § 16, on est évidemment tenté de comprendre que Jean Damascène désigne à la place de la "Tente" du temple détruit de Salomon, la coupole du rocher d'Abraham qui doit avoir été alors toute neuve. On peut cependant douter qu'il en soit ainsi lorsqu'on observe le rôle symbolique qu'attribue à la coupole le § 30: la coupole du nouveau temple, celle de l'Anastasis, symbolise par son orbite la totalité, en particulier l'année qui revient sur elle-même à travers les saisons. Cette symbolique est celle qui se déploie avec une jeunesse étonnante dans les §§ 43-44, christianisant les anciennes fêtes cycliques païennes grecques. Si l'orateur avait eu en face de lui la coupole du Rocher, aurait-il à ce point exalté cette symbolique que les fils d'Ismaël se sont donnée avec tant d'élégance sur l'ancien parvis? Aurait-il en particulier joué à ce point sur l'opposition des deux coupoles, dont un écho revient à propos de la coupole de David au § 34, où la restauration de la coupole devient le signe direct de la légitimité du sacerdoce et de l'empire tout à fait byzantins? C'est ici le lieu de se tourner vers ce que nous pouvons connaître de la vie du Damascène.

I. L'HOMÉLIE DANS LA VIE DU DAMASCÈNE

La Vie grecque de Jean Damascène, accessible depuis longtemps dans la *Patrologia Graeca*, possède un épisode célèbre: le saint aurait eu la main coupée par le Calife, et celui-ci à sa prière lui aurait rendu la main coupée, qui avait déjà servi d'exemple pour d'autres. A la prière de la Vierge, la main fut restituée. A la suite de ce miracle, le Calife offrit au Damascène d'être *Protosumboulos* de Damas comme l'était déjà son père

[35] B. Kotter, *Die Schriften ...*, t. 4 (Berlin 1981) p. 60.

avant lui. Le dignitaire refusa alors l'offre du Calife et se retira au monastère de Saint-Sabas. Cet épisode est mis en relation avec Léon III, si bien que cette histoire difficile à prendre au pied de la lettre, discrédite la Vie entière.[36] Celle-ci se distingue surtout par l'insistance sur l'éducation hellénique poussée du jeune Damascène.[37] L'homélie sur la Dédicace honore entièrement ce point. Mais le refus du saint de prolonger la fonction que son père remplissait comme gouverneur de Damas figure déjà dans la Vie, avant même le récit de la main coupée. Ce long épisode est un doublet d'une assertion déjà énoncée au début,[38] si bien qu'il ne s'agit là que d'une sorte de reprise plus générale du thème déjà traité, mais cette fois en relation avec l'opposition absolue du Damascène à l'iconoclasme de Léon III. Or, c'est ici que l'homélie sur la Dédicace est remarquable. L'iconoclasme n'est nulle part formellement évoqué, sauf très incidemment au paragraphe 1: en invitant son auditoire à verser des larmes de repentir pour écarter les obstacles accumulés contre la réception de l'Esprit, Jean Damascène demande à son auditoire de le faire avec discrétion, sans manifestation déraisonnable, "comme des adorateurs intelligents des icônes de la divinité". Cette phrase n'est paradoxalement pas directement en relation avec les icônes matérielles, et ce que le pasteur condamne ici serait plutôt ce que les iconoclastes également condamnaient, à savoir des manifestations indiscrètes d'une piété tapageuse devant des icônes matérielles. Rien n'est ici en relation directe avec l'iconoclasme formel tel qu'il se présentera dans les trois Traités sur les Icônes.[39] Il s'agit seulement du contexte sociologique qui a pu favoriser l'éclosion de l'iconoclasme. Par les icônes de la divinité, Jean Damascène désigne tous les symboles de la Bible, dont il fera un usage surabondant dans son grand discours. Par ce biais, le Panégyrique de la Dédicace de l'Anastasis s'avère sûrement une oeuvre de jeunesse.

Cependant au moment où il prononça cette homélie, le Damascène était certainement déjà prêtre de l'Anastasis. La date de cet événement de première importance est à situer sûrement avant 717, mais au plus tôt en 690, car telle est la date de la mort de son père, et seulement à ce moment le fougueux orateur a pu formellement refuser l'offre d'Abd-el-Malek de succéder aux fonctions de son père et de son grand-père à

---

[36] PG 91, col. 429-499, et le commentaire de M. Jugie, "La Vie de St Jean Damascène", dans EOr 23 (1924) 137-161.

[37] *Vita*, ibid., col. 441-443, chap. IX.

[38] Ibid., fin du chap. XIII, col. 449B.

[39] B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, t. 3 (Berlin 1975) p. 65-200.

Damas.[40] Parmi les témoignages à recueillir sur la vie du saint, la description qui a été donnée par le diacre Épiphane lors de la sixième session du Concile de Nicée en 787 prend une signification toute nouvelle au vu de notre discours. Nous transcrivons ici ce bref portrait du Damascène.[41]

Ἰωάννης δὲ ὅς παρ' αὐτῶν ὑβριστικῶς Μανσοὺρ προσηγόρευται, ἀφεὶς πάντα Ματθαῖον τὸν εὐαγγελιστὴν ζηλώσας Χριστῳ ἠκολούθησε μείζονα πλοῦτον ἡγησάμενος τῶν ἐν Ἀραβίᾳ θησαυρῶν τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ καὶ εἵλετο μᾶλλον συγκακουχεῖσθαι τῷ λαῷ τοῦ Θεοῦ ἢ πρόσκαιρον ἔχειν ἁμαρτίαν ἀπόλαυσιν. Αὐτὸς οὖν σταυρὸν ἑαυτῷ καὶ τοῦ Χριστοῦ ἀράμενος καὶ ἀκολουθήσας αὐτῷ ὑπὲρ Χριστοῦ καὶ τῶν τοῦ Χριστοῦ ἐξ ἀνατολῆς διὰ Χριστοῦ ἐσάλπισε· μὴ φορητὴν ἡγούμενος τὴν ἐν ἀλλοδαπῇ γεγονυι αν καινοφωνίαν, καὶ τὴν κατὰ τῆς ἁγίας τοῦ Θεοῦ Καθολικῆς ἐκκλησίας ἄθεσμον συσκεύειν καὶ λυσσώδη μανίαν. Ἀλλὰ ταύτην θριαμβεύσας πάντας παραινετικῶς καὶ νουθετικῶς ἠσφαλίσετο μὴ ἀπαχθῆναι μητὲ τῶν ἐργασομένων τὴν ἀνομίαν ζητῶν ἐν ἐκκλησίαις τὴν ἀρχαίαν θεσμοθεσίαν κρατεῖσθαι, καὶ τὴν εἰρηναίαν κατάστασιν ἣν ὁ Κύριος τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὡς γνώριμον τῶν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ κεκλημένην ἐδωρήσατο λέγων· εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν εἰρήνην τὴν ἐμὴν ἀφίημι ὑμῖν.

Jean, qui est audacieusement appelé par eux Mansour, à l'exemple de l'évangéliste Matthieu a tout quitté pour suivre le Christ. Il estimait en effet comme un trésor plus grand que ceux d'Arabie les opprobres du Christ. Il préféra subir les maux du peuple de Dieu que de jouir du bien éphémère du péché. Il prit lui-même la Croix et celle du Christ. Il le suivit et par le Christ il fit retentir la trompette pour le Christ et pour les orientaux qui lui appartiennent. Il estima que les nouveautés qui étaient partout ailleurs apparues n'étaient pas tenables, et ne suscita pas de folie sacrilège et délétère à l'encontre de la sainte église *Katholikè* de Dieu. Au contraire, il célébra son triomphe en revigorant chacun dans l'exhortation et l'avertissement, sans exclure même ceux qui accomplissaient l'iniquité, cherchant à faire régner l'antique respect et les dispositions pacifiques que le Seigneur avait donnée à ses disciples comme caractéristique de ceux qui se prévalent de son nom quand il dit: *Je vous donne ma paix, Je vous laisse ma paix*! (Jn 14,27).

Il est probable que cette belle description du Damascène est empruntée à une Vie perdue, où devait aussi figurer l'épisode du qualificatif Chrysorroas octroyé par la Vierge.[42] On voit en tous cas combien le refus de reprendre un rôle politique à Damas sous régime musulman est associé étroitement à une prise de position à l'église Katholikè,[43] c'est-à-dire

---

[40] M. Jugie, "Une nouvelle Vie et un nouvel écrit de Jean Damascène", dans EOr 28 (1929) 35-41, surtout 40-41.

[41] Mansi 13 (1767) col. 357.

[42] Note des mss BDT au § 1.

[43] G. Garitte, *Le calendrier palestino-géorgien du Sinaïticus 34*, Bruxelles 1958, p. 230.

l'Anastasis, à Jérusalem, où le triomphe de la Croix est proclamé à tous sans exclusion, non sans exhorter et châtier les moeurs. Sans recours au Panégyrique ci-dessous, le portrait tracé par le diacre Épiphane est à peine saisissable.

Y a-t-il moyen de préciser la date de ce discours-programme? Si, selon l'analyse donnée plus haut, la coupole du Rocher semble bien n'avoir pas encore été construite et achevée, on est avant 692.[44] Si on accepte cette date, on verra dans ce discours du Damascène mieux une provocation qu'une célébration traditionnelle de tout repos. Après avoir refusé de succéder à son père, Jean Damascène devient moine et prêtre, et célèbre la coupole de la Croix comme symbole de l'union du sacerdoce et de l'Empire. N'est-ce pas à cause de cela qu'il faut enregistrer comme réaction, d'un côté la disparition de la Croix sur les monnaies qui portaient déjà à l'avers le *Bismillah*[45] et de l'autre, l'idée peu fondée dans les traditions de l'Islam naissant, de mettre sur le Rocher d'Abraham une coupole où les versets du Coran portent des variantes importantes au regard du texte coranique d'aujourd'hui? On inclinera d'autant plus vers cette solution que les travaux de G. Garitte ont démontré que la date de 749 pour le décès du Damascène a été obtenue par la confusion de deux Étienne,[46] et qu'il n'y a aujourd'hui plus aucun indice permettant de prolonger aussi longtemps la vie du Damascène. Telles sont les raisons pour lesquelles l'éclosion du discours sur la Dédicace de l'Anastasis nous paraît devoir se situer entre 690 et 692.

Université Ludwig-Maximilian
Kaulbachstraße 31a
D-80539 Munich

Michel van Esbroeck S.J.

---

[44] J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, t. 1 (Berlin 1991) pp. 10-11.

[45] C. Morisson, "Le monneyage omeyyade et l'histoire administrative et économique de la Syrie", dans P. Canivet et J.-P. Rey-Coquais, *La Syrie de Byzance à l'Islam*, Damas 1992, pp. 309-320.

[46] G. Garitte, "Le début de la Vie de St Étienne le Sabaïte retrouvé en arabe au Sinaï", dans AB 77 (1959) 332-369, surtout 332-335 et 40. Repris dans G. Garitte, *Scripta Dejecta*, t. 1 (Louvain-la-Neuve 1979) 291-294. La copieuse étude de M.-F. Auzepy, "De la Palestine à Constantinople (VIIIe-IXe siècles): Étienne le Sabaïte et Jean Damascène", dans *Travaux et Mémoires* 12 (1994) 183-217, dont nous avons pris connaissance trop tard, n'apporte cependant rien de nouveau pour notre propos. Elle nous dispense de citer une bibliographie considérable.

DE NOTRE SAINT ET BIENHEUREUX HIÉROMOINE JEAN DE DAMAS p.
DISCOURS POUR LA DÉDICACE DE L'ANASTASIS DU CHRIST NOTRE DIEU À JÉRUSALEM ET POUR L'EXALTATION DE LA CROIX VÉNÉRABLE ET VIVIFIANTE

1. Ô vous tous, qui êtes autant de citoyens de deux cités jumelles, la grande Jérusalem d'ici-bas célèbre sous le ciel de cette terre, mais aussi la cité d'en-haut, la Jérusalem à venir, celle que je recherche afin que nous y demeurions, que nous y regardions et que nous y contemplions auprès du Seigneur, celle dont Dieu est l'architecte et le créateur, vous
tous donc, réjouissez-vous, *réjouissez-vous de par le Seigneur et je le dis* Ph
encore: Réjouissez-vous! Vous tous, autant que vous soyez, à l'exemple
des biches assoiffées et bondissantes, approchez-vous du Seigneur à la Ps
montagne de Sion! Par votre rassemblement au lieu du Crâne, venez IIe
vous rassasier des gouttes d'immortalité qui jaillissent du flanc intarissable, soyez comblés de l'eau de la vie dans l'allégresse aux sources de la vie. Vous tous enfin, autant que vous soyez, approchez-vous pleins de zèle du tombeau du Christ qui procure la vie intarissable et revivifie, vous qui venez d'autres villages et de multiples régions du monde habité, réjouissez-vous maintenant, debout sur les parvis de Jérusalem!

Vous tous, autant que vous soyez, qui êtes comme une mer jubilante sous le travail gigantesque de l'univers, et pour user d'une comparaison typique, qui êtes entrés dans les hauteurs comme sous le fracas d'un amour torrentiel,[1] enlever d'un seul coup tout ce qui est devenu ensablement ou peut-être déjà digue amoncelée et laissez libre cours à vos larmes, non pas de manière irrationnelle car c'est là un mode vulgaire ni non plus en étant dépourvu de la participation des sentiments, mais comme des adorateurs intelligents et rationnels des icônes de la divinité,[2]

---

[1] Mss BDT: "Sache que par l'image d'une rivière torrentielle il désigne la foule du peuple qui accourt de tous côtés vers la douce mer de Jérusalem pour la fête des Encénies et de l'exaltation de la Croix. En effet, le discours a été prononcé à Jérusalem en ce jour par le grand Jean de Damas, appelé par la Vierge *Chrysorroas*". Littéralement "Nectar d'or" *okronektar*. Cf. Ps. 123,4-5. La composante cosmologique des eaux supérieures n'est pas absente non plus. On notera l'expression τὸ ὕδωρ ἀνυπόστατον du verset 5.

[2] Les icônes semblent être ici les images bibliques dont le temple est le centre. Il y a en même temps ici une critique d'une iconodulie aveugle et l'invitation à dépasser les critiques iconoclastes.

entrez dans la douceur de cet océan car la mère des Églises vous a accueilli.

p. 198 **2.** O peuples, lignées et langues, toute la race des hommes et tout âge, empereurs et de souche impériale, princes et souche princière, jeunes gens et jeunes filles, vieillards rendus jeunes par l'esprit, rejetons de la terre et fils des hommes, citadins et villageois, montagnards et habitants des vallées, vous qui par l'aspect êtes d'intelligence élevée, rendus semblables à la paix de Jésus par l'humilité, et avec vous aussi, la troupe sacerdotale sans conjoint, vous, rendus semblables par le mode de vie aux immatériels dans les hauteurs, écoutez ce que dans une révélation sublime l'Esprit-Saint vous communique!

Venez et écoutez la voix que vous donne Jésus plus haut que les dieux: *Ceux qui boiront de cette eau, des fleuves d'eau vive sortiront de*
Jn 7,37-38 *leurs entrailles!* Il est clair qu'il s'agit là d'eau purifiante venant du coeur de celui qui a reçu le breuvage de la part de l'Esprit.

Ps 118,131 Écoutez la parole que m'a donnée l'Esprit, car j'ouvre la bouche à votre adresse et je proclamerai la parole du salut par laquelle j'ai procla-
Ps 44,2 mé la bonne parole! Que mes lèvres deviennent celles du psalmiste grâce à la voix accordée par l'Esprit d'en haut! Et venez, écoutez, et je vous raconterai l'origine de cette célébration et celle de votre rassemblement ici même ainsi que la puissance de cette fête de choix afin que vous perceviez la sainteté de cette jubilation et la dignité de son mystère!

3. La présente célébration est Fondation[3] des fondations, Fondation des fondations et je le dis encore pour l'amour du ternaire, Fondation des fondations, car elle est Fondation des fondations. En effet on dit de
Lv 7,1 même "Cantique des cantiques", "Saint des saints" et "Sabbat des sab-
Lv 23,3, 24&32 bats", de la même manière qu'on dise maintenant "Fondation des fondations"! Le mot est répété et revient à sa jeunesse, il bondit comme la
Ps 147,4 biche et s'élance comme dans une course. Il ne déshonore nullement la réception de l'Esprit ni n'est frappé de la queue comme d'un aiguillon ainsi qu'on le dit des lions.[4] Au contraire il résonne de joie comme les
Is 38,14 cordes pures de la harpe et répand son message mieux que l'hirondelle

---

[3] Bien qu'en grec on ait ici quasi sûrement 'Εγκαίνια τῶν ἐγκαινιῶν, nous différencions le sens en gardant *Fondation*, équivalent de *Dédicace*, afin de garder le mot *Renouvellement* pour 'Εγκαινισμός.

[4] Littéralement "le lion", nom populaire d'un petit serpent vert Κέγχριος ou Serpent du millet. Cf. Ci-dessus p. 10-11.

matinale, car c'est de l'intérieur que la flamme de l'Esprit allume la jubi-
lation et l'attise. Et si elle prend froid et se glace de peur sous l'empire de
la raison, par son ardeur elle évacue la peur et par la violence de son
étincelle elle se laisse descendre du scintillement d'en-haut semblable à
la forme de gouttes.[5] Or l'allumage de ces lampes a deux raisons: l'éclat
de la célébration et l'élection des peuples revêtus de la croix. Voilà pour-
quoi je suis debout au centre de cette initiation à l'ouvrage divin, comme
un aiguillon au milieu de tous ceux qui font cercle en dehors d'elle. Et Os 5,1:
entraîné par ceux qui sont venus à cause de moi, je me suis obligé moi-
même à venir dans la foi et avec joie. Aussi j'ouvre l'hymne de la célébra-
tion et je clame: "Louez d'une louange nouvelle" le créateur et le rénova- cf Ps 3
teur de toute chose, le ciel, l'éther, l'air, la terre et la mer! Ps 148

4. Racontez la grandeur de Dieu, vous les deux luminaires, encore p. 199
que dépourvus de voix depuis votre lancée! Vous augmentez et diminuez
votre dimension qui délimitent l'ordonnance du jour et la nuit! Toi soleil
superbe et disque d'or aérien étincelant, et toi lune aux formes multiples
et à l'éclat d'argent qui t'accrois avec l'air et métamorphoses ta forme
avec celles du soleil! Et vous les autres cinq en nombre qui errez avec
eux dans la même demeure, vous qui dans votre marche rétrograde
appartenez à une seule demeure avec les fixes, et qui ensuite sans errer
et dans une marche ordonnée prenez place dans le même char! Et avant
tout cela, toi, lumière, d'où sont prodiguées les eaux du côté supérieur
des cieux, vous qui habitant sur leur dos vous amoncelez, êtes attisées Gn 1,7
par le feu de l'éther et vous répandez, vous, nuage et grêle, glace et pluie,
rosées et givre, vent et gel avec leur contraire hostile, chaleur et fièvre, Dn 3,6
exubérance des plantes et des animaux doués de sensibilité qui envahis-
sez la terre et le rivage de la mer, et enfants de hommes, intellect suscep-
tible de voir Dieu et oeuvrant avec le roi, Israël[6] de l'âme, serviteurs du
Seigneur avec les prêtres, âmes des justes et âmes des décédés en com-
pagnie des escadrons immatériels des cieux, vous tous ensemble en un
seul char universel, rassemblez-vous, louez, bénissez, célébrez en des
hymnes comme un doux murmure ce char en ayant pour maître de 1R,19,
choeurs l'ange de la résurrection! Mt 28

---

[5] Allusion à la Pentecôte avec les gouttes de feu de l'Esprit Act. 2,3.

[6] Hébreu "Homme-voit-Dieu" איש רא אל.

5. La présente synaxe est la Fondation des fondations, le Renouvelle-
ment des renouvellements. Or quelle est cette nouveauté et cette Fonda-
tion est-elle le renouvellement des renouvellements? Je le dis et écoutez-
le: car tout est neuf aujourd'hui encore, réaffirmé et nouvellement cons-
truit. La Fondation est la vie renouvelée et la fréquentation digne de cette
fête. En est le témoin David, le père de Dieu et son proclamateur, le
prophète de la vérité quand il a dit: *Ô Dieu crée en moi un coeur pur, et*
Ps 50,12 *renouvelle en mes entrailles un esprit droit!* car l'homme de Dieu se
renouvelle de jour en jour par un progrès constant dans la purification,
Act 2,38 et il devient davantage proche par les dons et les grâces de l'Esprit-Saint,
par les oeuvres duquel il devient d'une pureté plus brillante. Or ce
Mt 27,60 tombeau était nouveau, celui que Joseph avait taillé dans la pierre. Et là
eut lieu le renouvellement de mon Dieu après un séjour charnel de trois
jours. Et enfin nouveau est le renouvellement par le Christ de cette
nature humaine corrompue par le péché. Il l'a lui-même renouvelée par
Act 2,31 ses souffrances. La Fondation est donc le séjour de la vie incorruptible
dans le tombeau.

6. Aussi comme en tête même de la semaine qui se compose de plu-
sieurs jours nous nommons le Sabbat des sabbats, ainsi appelez Fonda-
p. 200 tion des fondations le renouvellement dans la résurrection vivifiante
renouvellement de la nature humaine. Car lorsque par la main de Dieu
Sg 2,2 l'homme a été amené du non-être à l'existence, il était indépendant de
lui-même et de toutes les choses qui venaient à lui. Il était parfait par lui-
même et vivant par Dieu au-dessus de toutes les choses créées visibles. Il
ne connaissait rien sinon Dieu seul son créateur et il lui devait à la fois
son être et son être vertueux de par sa nature unie à l'incorruptibilité. En
effet il avait été fait en recevant l'incorruptibilité et circulait dans le
Gn 2,15-17 jardin des délices où se trouvait enraciné cet arbre de vie. Ainsi à partir
des choses visibles se réalisait sa montée vers les invisibles, et par la vue
son union avec le créateur. Alors l'arbre de la connaissance du bien et du
mal lui fut l'épreuve de l'inobéissance et de l'obéissance. Il le fut pour
l'existence et l'habitat au moment de délaisser le salut en vue d'une sub-
sistance personnelle par lui-même, et il le fut encore par sa conversion
vers lui-même et par la connaissance de lui-même à laquelle l'arbre de la
connaissance l'avait amené, dont dans sa providence le miséricordieux
avait empêché l'homme de goûter à l'avance. Ce n'était en effet pas pour
lui l'idéal avant la stabilisation de sa nature supérieure et jusqu'au mo-
ment de la fortification de sa vertu comme infaillible.

7. Or quand il suivit le conseil de l'ennemi pernicieux, persuadé par la
fausse promesse de la déification, c'est avec des larmes que la parole Gn :
s'unissait à l'ouïe, car il n'avait pas été capable de résister à la tentation.
Il désobéit à Dieu et il fut déchu de lui, parce qu'il avait découvert le mal,
bien plus, parce qu'il s'était exclu lui-même des règles de soumission à la
nature, et par ce qu'il s'était habitué à l'envie avec laquelle il recevait à
nouveau son destin de lui être obéissant. Et il goûta l'amère nourriture,
qui ne fut pas seulement aigre pour la perception charnelle, mais aussi
pour ce qui touche à l'accomplissement d'une entreprise. Car comme la
dégustation des mets provoque souvent le malaise du corps, j'ai moi
aussi fait l'expérience de ce que la nature est commune et le naufrage du
navire universel. Beau à voir fut cet arbre et bon à manger ce fruit, mais Gn
invisiblement il a apporté la corruption, car il m'a entraîné en dehors de
la nature des surnaturels et m'a fait passer de l'incorruptibilité à la
corruptibilité. Je suis devenu l'esclave du péché absurde et de la corrup- Rm
tion répandue autour de moi. Malheur à moi à cause de cette épreuve qui
me touche, car celle de mon premier père est mienne!

8. Aussi le très Gracieux par nature ne voulut pas tolérer qu'une telle
erreur de l'oeuvre de ses mains, soit l'objet de mépris ou engendre le Ps
mépris. Car par nous lui-même avait entièrement été méprisé lorsque et J
tous nous étions détournés, tous ensemble nous étions devenus indignes.
Mais celui qui donne la vie, le puissant et le providentiel ne m'a pas
méprisé complètement. De jour en jour par sa providence, il nous a p. 2
châtiés tous ensemble et nous a appelés auprès de lui par chacune de ses
lois et de ses paroles gracieusement concédées. Or il prenait son temps et
retardait la guérison totale pour le temps adapté. Mais quand fut arrivée
la plénitude des temps — pour parler comme l'apôtre, *Dieu envoya son* 1 Jr
Fils unique pour naître d'une femme, afin qu'il devienne complètement Gl 4
homme. Et il devint à tout point de vue comme un homme, hormis le
péché, car quand il le devint, il fut créé et conçu. Il a utilisé lui-même ce 1Ic
qui lui était alloué et celle en faveur de qui cela lui était alloué pour celui-
là même qui était conçu.

9. Il devint homme complet d'âme et de corps, car c'est ainsi qu'il est né et toutes les puissances, les créativités et les passivités[7] naturelles de

[7] Mss BD: "Sache qu'il ne parle pas ici de passions peccamineuses, qui ne sont pas naturelles, mais de celles qui sont naturelles et sans péché, comme le sont la faim et la soif, le sommeil, le travail et d'autres de ce type. "

l'âme et du corps, il les a assumées car elles lui ont été allouées. Et les mêmes dans l'obéissance à la volonté paternelle à cause de laquelle elles lui avaient été allouées, il les a prises sur lui. Toute la malédiction qu'il avait décrétée pour le sauvetage de la transgression des préceptes, il l'a librement prise sur lui avec la malédiction qui nous concernait. Et il est Dieu complet et homme complet, double sous tous les aspects en dehors de l'hypostase. C'est pourquoi les natures sont deux: divinité et humanité. Car nous ne disons jamais que la divinité et l'humanité sont une nature. Car la première ne peut être acquise, mais la seconde peut l'être. Il n'est d'ailleurs pas non plus divisé en parties, mais un Dieu complet dans l'humanité et un homme éminemment complet à cause de la divinité, car les deux natures se sont réunies l'une à l'autre, et toutes leurs propriétés naturelles en une hypostase du Fils de Dieu qui est l'unique Christ Seigneur, fils de Dieu et fils de l'homme, Dieu et homme. Je ne puis acquiescer à la compréhension de Jésus comme Dieu, m'échapper des souffrances et devenir saint. Je ne puis me limiter à dire homme celui qui réside dans le sein du Père, et resplendir de sa divinité. Je ne divise pas ce qui est inséparable, et je ne sépare pas ce qui est indivisible, car c'est à la fois des deux côtés qu'il est Dieu, et à la fois des deux côtés qu'il est homme, entièrement Dieu avec son corps et entièrement homme avec la divinité des dieux supérieurs, le même Pantokrator en tant que dieu avec le Père et l'Esprit, le même obéissant au Père par l'autonomie humaine de la volonté en tant qu'il est homme, le même sur la Croix et le même sur le trône du Père.

10. Voilà le fondement des merveilles nouvelles qui ne peuvent être acquises: il est immortel et éternel, impossible à délimiter, illimité, indicible, inatteignable, impassible, intarissable, immatériel,[8] unique auquel rien ne peut être associé, Pantokrator, celui qui conserve tout dans l'être, le miséricordieux, le redresseur complètement et éminemment parfait et
p. 202 parfait dès le début. Il est le Saint des saints, le Seigneur des seigneuries,
1 Tm 6,15 l'Empereur des empires dont la force n'est à aucune autre pareille, sagesse et force du Dieu et Père, lumière incorruptible, bonté sans jalousie, consubstantiel et coéternel au Dieu et père. Le Verbe et Fils hypostasié qui est Dieu par-dessus tout, par pitié s'humilie en un esclave étranger et

[8] Cf. Contra imagines I,4 ἄναρχον ἄκτιστον ἀνώλεθρον καὶ ἀθάνατον αἰώνιον καὶ ἀΐδιον ἀκατάλεπτον ἀσώματον ἀόρατον ἀπερίγραπτον ἀσχήματιστον B. Kotter, *Die Schriften* ..., t. 3, p. 76,29.

par sa grâce inexprimable il se vide lui-même et s'incarne. Et tandis qu'il Ph 2,7
s'incarne, il souffre dans la chair, il meurt, est enterré et ensuite ressuscite et monte aux cieux. Et il est assis auprès du Père en tant que devenu homme, car en tant qu'il est Dieu, il est sans faille et inséparable de celui qui l'engendre, incommensurablement incommensurable.

11. Voilà la providence inénarrable! La croix apparaît comme le trône de Dieu, parce que sur elle a été clouée par un clou la Sagesse de Dieu hypostasié, par le clou du Pantokrator qui rend tout possible dans le monde de l'univers. Comme l'a dit Paul: *Le mot de croix est folie pour*
ceux qui se perdent, mais pour nous qui sommes sauvés, c'est la force de 1 Co 1,1
Dieu! C'est ainsi que pour ceux qui se perdent et sont inconscients, la croix qui vient d'en-haut est comptée pour folie et obstacle. Cependant pour nous qui sommes sauvés, elle apparaît comme force de Dieu pour
chacun. Car que préfigurait le bois de la vie face au bois de la connais- Gn 2,9
sance, si ce n'est qu'il préfigurait de façon surabondante et éminente la croix? Comme le très sage Salomon l'a dit: *Béni soit le bois sur lequel la*
Justice a été suspendue! Et sur quel bois la justice a-t-elle été suspendue, Sg 14,7
si ce n'est sur la croix de Notre-Seigneur Jésus Christ, qui est devenu
pour nous de la part de Dieu le Père propitiation, justice et salut. Comme Rm 3,2
le vieillard Jacob l'a enseigné à l'avance, Israël a reçu l'ordre divin dans cette action et ce nom merveilleux. C'est pourquoi il a adoré sur les genoux de celui qui tenait le sceptre et il a tendu les mains croisées sur les
descendants de Joseph, la droite sur le puîné et la gauche sur l'aîné, car Gn 48,1
comme vous le savez par ce qui précède, c'est à partir du bois de la croix qu'il permutait l'ordre.[9] Il préfigurait la gloire avec sa dextre élevée sur un peuple nouveau, étant donné que le peuple ancien était rejeté comme impur. Cependant, le bâton miraculeux de Moïse, changé en serpent, et
qui, dans l'apparence du serpent, a dévoré les bâtons des sorciers, n'a-t-il Ex 7,1
pas lui aussi clairement préfiguré la croix? Car Dieu a dit:" *Maudit soit le*
serpent parmi tous les animaux et les rampants!" Ainsi également la croix Gn 3,1
était-elle aussi objet de malédiction, celle qui a fait disparaître toutes les malédictions. Mais elle-même n'est pas demeurée dans la malédiction, mais comme le premier bâton est devenu serpent et ensuite est redevenu bâton, ainsi la croix issue de la malédiction est devenu le sceptre qui
conduit et affermit le peuple de Dieu avec le support de la sagesse et de Ps 44,7
la puissance de Dieu.

---

[9] Μηναῖον, p. 88 προτυπῶν τὸν σταυρὸν τοῦ Χριστοῦ ὁ πατριάρχης Ἰακὼβ τοῖς ἐγγόνοις τὴν εὐλογίαν χαριζόμενος ἐπὶ ταῖς κάραις ἐναλλὰξ τὰς χεῖρας ἐπέθηκε.

12. Qui a scindé la mer, qui a ramené d'Égypte Israël et l'a délivré de
p. 203 la ténèbre et de l'âpre esclavage de Pharaon, de l'amertume intense
Ex 1,14 destructrice de l'action, adonnée à la boue et la fange comme par une option pour ce qui est matériel, et qui a révélé le combattant comme
Ex 14,28 manifestement englouti dans le sein de la Mer Rouge? Le bâton ne préfigurait-il pas la forme de la croix, car il était en bois, et par deux coups, il a rendu parfait la forme de la croix, une première fois en longueur et ensuite en largeur. Car la croix du Sauveur, par la rougeur du sang du Seigneur entendait noyer le visage sans aménité de la puissance impitoyable de l'enfer, et ramener le peuple choisi de la servitude amère du
Rm 8,21 péché et de la corruption vers ceux qui servent en Dieu en esprit et en
Jn 4,23; Ex 15,25 vérité. Et il a adouci les eaux amères, ou encore a démontré la surface du rocher stérile comme capable de donner de l'eau, et il en a donné deux
Ex 17,6 et fois à Israël en guérison de leur soif. N'est-ce pas là le bâton qui préfigure
Nb 20,11 la croix? Ce bâton-là n'a-t-il pas lui aussi signifié la croix? Lui qui devint merveilleusement fécond et a permis de révéler l'excellence du sacerdoce, car la croix toute entière, louable et bénissable, entendait transformer l'amertume ancienne dans les torrents de la deuxième naissance qui
Jn 3,7 jaillissent de la croix et qui ont coulé du rocher solide, le Christ notre
1 Co 10,4 Dieu. Et j'allais presque omettre l'extension des bras de Moïse en forme
Ex 17,11 de croix. Alors il devint victorieux d'Amalec, comme aujourd'hui la croix l'est du diable, qui était préfiguré par Amalec.

13. Et pour ne pas importuner vos oreilles en racontant trop de choses, car l'abondance des mets raffinés peut appesantir l'estomac fatigué, en figure la Croix a gratifié la race des hommes de multiples dons pleins de signification, mais lorsque l'agneau de Dieu a été porté au sacrifice, en
He 10,25 une fois dans la consommation des siècles, elle a réalisé le salut du monde entier. Devant elle les anges se tiennent avec tremblement, crainte et stupeur. Les démons tressaillent devant elle, car elle chasse les démons quand elle est tracée dans l'air avec les doigts. Quant aux hommes, dès qu'ils l'adorent, il sont comblés des bienfaits obtenus par elle, mais ceux qui ne la servent pas sont aveuglés par leur incroyance perverse et misérablement possédés de démons pour leur perte. La croix a détruit la ténèbre de l'idolâtrie et fait briller sur nous la lumière du service divin. Elle a rendu mensongère la jactance des Juifs qui suivent les
Jn 8,39 hommes en disant: *Nous avons pour père Abraham!*, et elle a révélé ceux
Jn 3,5 qui sont nés d'en-haut de l'eau et de l'esprit comme fils et héritiers de
Rm 8,15 Dieu, et elle a octroyé le pouvoir d'appeler Dieu Père! Elle a rendu

inintelligente la sagesse du monde et a révélé des pêcheurs comme rhé- 1 Co 1,
teurs. Elle a raffermi les spoliés et les pauvres dans le camp des tyrans.
Par elle la flèche des puissants s'est émoussée et elle a entouré les faibles Ps 119
de force. Par elle la mort a été tuée, l'enfer a été dépouillé, ses trésors ont **p. 204**
été vidés et l'aiguillon de la mort — le péché — a été réduit. Comme moi- 1 Co 1!
même j'ai revêtu le vêtement de l'incorruptibilité, et que renouvelé je 1 Co 1.
célèbre la présente Fondation, je chante une hymne nouvelle sous les
voûtes de l'Anastasis et je célèbre la Fondation avec les hymnes de la
Fondation et de la rénovation de la nature.

14. Cette croix vivifiante est apparue du ciel à l'empereur, connu à l'avance et prédestiné par l'élection de sa prescience. Il l'a placé comme empereur de la justice, car de même que nous sommes des composés doubles, je veux dire formés d'un corps et d'une âme, le corps revêtu de pourpre et la tête ceinte de la couronne rendent parfait le règne impérial. C'est pourquoi la Croix parachève les vertus, car c'est auprès de la Croix qu'est cachée la perfection des vertus. Ainsi en lieu et place de pourpre et de couronne, la croix lui a donné ses attributs, lorsque selon la loi elle l'a fait souverain et empereur lors de sa Passion, avec pour attribut la couronne du serviteur de Dieu et pour ornement la pourpre de l'abaissement. Aussi il l'a revêtu de la force de l'au-delà et il a répandu les victoires de tous côtés sur la terre lorsque celui qu'il a placé lui-même comme empereur a obéi à Dieu, et par son entraînement irrésistible il s'est rendu obéissantes toutes les dynasties des combattants. Car du fait qu'il a au début affermi le service de Dieu et se l'est approprié, à cause de cela, il a placé dans son camp toute gentilité et toute victoire, lorsqu'il est devenu victorieux des dynasties d'infidèles et a placé avec elles sous ses pieds toutes leurs potentialités. Avec quelle force ou quelle permission l'a-t-il fait, sinon parce que la croix qui lui était apparue était devenue son principal équipement?

15. C'est pourquoi il a cherché le signe victorieux caché sous la terre, parce que celui qui avait été cloué dessus s'est complu à répandre sa prédication dans le monde entier. Et à cette recherche vint prêter son soutien au prince sa mère, exquise par sa piété et exquise encore à tout autre égard. Elle n'a pas gratifié son fils d'un héritage plus petit que ne l'avait fait le père pour le territoire impérial, car plus que le don de l'Empire, la foi a rendu le Fils puissant. C'est pourquoi elle est venue dans cette ville même grâce à la bienveillance et l'attention divines. C'est

sous leur protection qu'elle a trouvé sous terre le bois de la croix trois fois bienheureuse et mille fois célébrée. Ce bois est venu prendre éminemment la place de la puissance divine, et cette merveille est chose combien grande et enthousiasmante! Car comme si la merveille des oeuvres de Dieu n'avait pas encore été complète, étant donné que c'est véritablement de Dieu que provient le bois de faible puissance, par sa grâce encore, il n'a pas subi la corruption bien qu'il ait été enfoui pendant trois siècles. Oh le grand mystère que voilà! Du reste c'est vraiment toute la nature qui témoigne de celui qui parmi les natures supérieures s'est humilié, et d'un seul coeur elles proclament excellemment son règne. Lorsque le sceau de la foi s'est avéré captivité entre les mains des
p. 205 adversaires, ils ne le savaient pas, *car s'il l'avaient su ils n'auraient pas*
1 Co 2,8 *crucifié le roi de gloire!*

16. Voilà encore la puissance du Dieu Créateur de tout et rénovateur de tout! Le bois victorieux de la croix est sorti des profondeurs de la terre, et il a gratifié les empereurs de la terre du sceptre du royaume des cieux. A partir de là le tombeau est honoré par la résurrection, non qu'il ait besoin d'être honoré de celui qui a honoré la nature humaine du vêtement de l'incorruptibilité, mais il honore le désir excellent des réalisateurs d'un tel monument. A partir de là, ce temple divin et célèbre a été construit sur le tombeau du Sauveur, et tout le temps il est davantage honoré. A partir de là le lieu du crâne, le sanctuaire de la Tente de Dieu se profile en forme d'église et on se rassemble pour l'adorer depuis les extrémités de la terre. A partir de là, la croix est exaltée, le prince de l'air
Ep 2,2 est dissous et la fierté des Juifs est ruinée. Où donc est aujourd'hui la coupole avec le temple si renommé, avec l'arche et les tables, la verge et
He 9,1-5 l'urne et la surface du propitiatoire rafraîchie par les Chérubins, ses serviteurs et adorateurs? Le temple n'a-t-il pas été détruit? A sa place
Gn 16,15 Ismaël, le fils de la servante, n'a-t-il pas été introduit, abomination de la
Mt 14,15; 27,51 désolation? Et le rideau du temple n'a-t-il pas été déchiré et le Saint-
Dn 12,11 Esprit n'en est-il pas sorti pour réaliser l'esprit comme Esprit-Saint sans être invoqué?

17. Ce n'est nullement par quelque mensonge que Dieu a crié à l'avance en prenant à témoin la redoutable vision du ciel et de la terre:
Is 1,2 *Écoutez cieux et prête l'oreille, terre! Car le Seigneur a parlé: j'ai engendré des fils et je les ai élevés, et eux m'ont méprisé!* Et comment ne l'auraient-
Mt 21,38 ils pas méprisé lorsqu'ils ont tué le fils et l'héritier? *Le boeuf connaît son*

étable et l'âne la mangeoire de son maître, mais Israël ne m'a pas reconnu Is 1,3
et mon peuple n'a pas réfléchi. Cela s'est accompli clairement lorsqu'ils
ont crié au Christ: *Où se trouve ton Père?* Cette question provient d'igno- Jn 8,19
rants car Jésus leur a répondu comme il le fallait et en paraboles: *Vous
ne me connaissez pas ni mon Père. Si vous me connaissiez, vous connaî-
triez aussi mon Père!* Car lui-même était de Dieu et la parole du Père qui Jn 8,19
proclamait. *La fille de Sion a été délaissée comme une hutte dans un vigno-
ble, comme un entrepôt dans une fruitière, comme une ville dévastée!* C'est
ainsi que Celui qui a appelé le néant à être quelque chose a, par une pré- Is 1,8
voyance universelle et par les yeux qui voient à l'avance de loin, révélé
que cela arriverait. Mais cela n'a pas été cause de ce que ces choses sont
arrivées, car Dieu ne tente personne tout comme il n'a aucune expérience
du mal. Chacun en effet s'expérimente soi-même comme terrain de
chasse et de convoitise dans les filets du désir, comme quelqu'un se laisse
noyer lui-même dans le mal ainsi que l'ont machiné les princes de So-
dome et de Gomorrhe. **p. 206**

18. *Qu'est-ce pour moi que la multitude de vos sacrifices? dit le Sei-
gneur. Je suis rassasié des holocaustes des veaux et de la graisse des béliers!* Is 1,11
*Je ne veux plus du sang des taureaux et des brebis! Si vous me tendez l'of-
frande, c'est en vain. La fumée m'est en horreur. Nouvelles lunes, sabbats,
grands jours, je ne les supporte plus de votre part. Vos jeûnes, vos pèlerina-
ges et vos solennités sont à mon âme une abomination! Vous m'êtes en
horreur! Ne continuez pas de fouler mes parvis! Je ne supporte plus vos* Is 1,13
fautes. Si vous élevez vos mains vers moi, je détournerai mon visage. Si Is 1,12
*vous multipliez les demandes, je ne me souviendrai pas davantage de vous,
car vos mains sont pleines de sang,* auquel vous avez ajouté de surplus le Is 1,15
sang royal comme celui des prophètes et des serviteurs. Malheur à la
nation mauvaise, malheur à la race impie dont l'une vous a été laissée
comme salut et l'autre comme remède, si vous le voulez, parce que les
adversaires sont le remède des adversaires. Changez à la fois de nom en
même temps que de conscience et davantage d'action et de parole!
Lavez-vous avec l'eau et par le baptême de l'Esprit, vous qui êtes colorés
de la pourpre des vers, grâce à la décoloration de la blancheur de la Is 1,18
neige, et tout ce qu'il y a de bon sur la terre sera vôtre!

19. Mais voilà l'inintelligence, car Sion, la ville croyante, est de- Is 1,21
meurée pour la prostitution, et elle est rassasiée de sang, elle qui le fut
autrefois de justice et de droit! Or ce n'est pas le Seigneur Sabaoth, la Is 1,2:
race puissante d'Israël qui nous a délaissés, *sinon nous serions devenus*

Is 1,9 *comme Sodome et nous ressemblerions à Gomorrhe!* Maintenant c'est la race sainte qui nous a délaissés, celle qui a brillé à nos yeux à partir de la race de David, dont nous fêtons tous aujourd'hui la fête et dont nous connaissons le Seigneur. Nous n'ignorons rien de cela, et nous ne sommes pas hésitants dans cette connaissance, mais par la perception de notre coeur, nous connaissons le Seigneur, non point qui il est mais qu'il est en vérité, car il ne descend pas des collines de la nature mais couvre la mer et inonde la terre entière de la connaissance de Dieu. Car ses chevaux chevauchent la mer de toutes les nations, et comme les flèches du puissant quittent l'arc en forme de croix contre le campement mauvais, ainsi également les apôtres du Christ. Et comme sur leurs chars
Ml 3,20 d'élite est placé le soleil de justice, qui rassemble en lui-même les douze heures et accomplit tout à la montagne de Sion dont est sortie la loi
Is 2,3 spirituelle, et à Jérusalem la ville sainte, dont est sorti le Verbe de Dieu, celui que le soleil perceptible a vu élevé sur la Croix au milieu du jour et
Mt 27,45 qui en a caché sa lumière. Ainsi l'a promis jadis à l'avance le prophète
Am 8,9 étonné de sa vision anticipatrice: *Le soleil s'est couché en plein midi!* C'est
p. 207 ce qu'a dit explicitement le prophète Amos, le père du prophète. Mais toi,
Is 2,1 écoute ce que crient les chevaux de l'âme dans leurs hennissements rationnels.

Is 2,3 **20.** *Venons et montons à la montagne du Seigneur et à la maison de Jacob!* Aujourd'hui pour une fois ici même, mais ensuite à la montagne élevée qui s'étend jusqu'aux cieux où le Christ est monté auprès du Père. Venons et montons dans sa lumière car la maison de Jacob nous a été choisie, à nous son propre peuple. Ne sommes-nous pas la maison de Jacob, d'où est descendu le peuple étranger qui ne blesse pas la primogé-
Gn 27,19 niture de son âme? Venons, montons à la montagne sainte, car aux derniers jours ce bienheureux Golgotha se révèle plus élevé que les mon-
Is 2,2 tagnes célestes, la colline la plus haute. Il appelle avec la voix de la grâce toutes les extrémités du monde, plus haut que les hauteurs et plus saint en vérité que toutes les autres collines saintes. Sur lui s'est élevé la corne
Ps 28,6 de l'unicorne bien-aimé, la croix glorieuse et toute célèbre, qui est exaltée maintenant, qui de la main a repoussé la mort perversement stupide, insolente et rapace: celle-ci au début était élevée et triomphante, et il en a fait comme un oiseau pour le jeu de chacun; les enfants même ne la défient-ils pas pour vivre plutôt que par choix de la mort?

21. Telles sont les oeuvres de la Croix, telles sont les grâces dont elle nous a gratifiés, telle est la montagne sainte plus honorée que les sommets honorés, telle est la tombe bienheureuse, l'héritage de Dieu, le trophée impérial, le creuset de notre nature dans lequel est né à nouveau le vase écrasé, dans une création exceptionnelle destinée à demeurer à jamais. Plus que la précédente, elle le magnifie dans une solidité et une invulnérabilité plus grande, dont il est lui-même le plus admirable dans la mesure où il ne sera plus jamais contemplé en son écrasement. En lui le mort a été noyé par la vie et la vie a resplendi à nouveau sans plus retourner à la mort. Il a été préfiguré jadis une fois à l'intérieur du monstre par Jonas concocté pendant trois jours dans les entrailles de la bête, sans qu'il ait égoutté dans la plaine la chevelure de son crâne,[10] car
c'est entièrement sans trace et sans tache qu'il l'a tiré du fonds du gouffre Jon 2,
de la mer et des entrailles du monstre marin. Cette Vie a fait descendre la **p. 208**
rosée sur la fournaise des trois enfants hébreux. C'est elle qui a conservé
Daniel jeté dans la fosse au milieu des fauves, quand elle a fermé les Dn 3,5
cisailles de la gueule des lions, lié leur dentition et rendu le rugissement Dn 6,7
léonin du mangeur de laine plus doux que celui des agneaux. Et elle l'a fait sortit sain et sauf malgré tous les rejets qui provoquaient l'attente d'un cadavre auprès du tyran des Chaldéens.

22. Quand elle a endormi la vie d'un chacun selon la chair, elle a démontré que, comme dans quelque palais divin, la mort d'un chacun est un sommeil qui provoque en quelque sorte la vie divine ainsi que nous le fêtons aujourd'hui dans la liturgie avec les ressources de la Fondation

---

[10] Mss. DT:" Sache que cette parole *Il n'a pas égoutté dans la plaine la chevelure de son crâne* provient d'un livre païen qu'on appelle Lycophron. En effet un certain païen Lycophron fait l'éloge de leur dieu Héraclès. Car avec son épée il est entré pour combattre dans le ventre de quelque grand dragon. Et il fut rongé un temps si long à l'intérieur qu'au moment de le tuer, les cheveux du crâne d'Héraclès à cause de la concoction des entrailles du dragon s'égouttèrent sur la plaine dans le ventre du dagon. Car ils disent que le dragon était si grand, que des plaines et des foyers pouvaient y prendre place. C'est ainsi que le grand Jean Damascène s'adresse pacifiquement aux païens: Ce n'est pas comme vous l'affabulez à propos d'Héraclès, mais complètement et sans défauts que le Christ a retiré (Jonas) de la profondeur de la mer et du dragon. Ce discours (de Lycophron) est si difficile en grec, qu'il échappe aux plus renommés des philosophes d'Antioche, et c'est par le patriarche Jean lui-même que cela nous a été expliqué, j'entends Jean le nouveau Chrysostome aujourd'hui apparu et imitateur des souffrances de l'ancien..." Il s'agit du patriarche Jean l'Oxite qui siégea à Antioche entre 1089 et 1098, et s'exila ensuite aux îles des Princes. Cf. H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich 1959, p. 613.

de la paix. Moïse autrefois a été créé initiateur des mystères, et est des-
Ex 32,15 cendu du mont Sinaï, le visage rendu glorieux par ce que son âme avait
Ex 34,35; 31,18 reçu. Il portait les tables écrites par le doigt de Dieu, et la forme du
He 9,1 tabernacle qui était semblable à l'univers entier. Et Beseliel apportait son
Ex 31,1-3 service selon l'esprit divin: de quelle quantité et de quelle qualité serait le
matériau, de quel prix et de quelle forme propre il serait composé, d'or
précieux et d'argent, de bronze et de fer, d'hyacinthe et de byssus émet-
tant d'instant en instant de nombreux éclats à partir de pierres scintillan-
Ex 31,4 tes aux multiples couleurs. Avec cela le lin et la laine incrustés dans la
fourrure, car ils ont reçu chacun la ressemblance de la tendance propre à
leur puissance; ainsi Beseliel construisit-il le tabernacle d'un prix exorbi-
tant. Cependant Moïse l'inaugura en y mettant toutes les choses sacrées,
les arches, les tables, la verge et l'urne, la table, le propitiatoire, le candé-
He 9,2-5 labre et l'encensoir d'or. Quand il eut préparé tout cela, il l'inaugura avec
x 29,1; He 9,19 le sang des boucs et des boeufs.

23. Autant avait été riche son inauguration, autant fut humble son
onction. Mais pour les encénies de la Fondation présente, ni l'un ni
l'autre élément n'est semblable. Il ne s'agit pas ici d'une partie ou d'un
héritage de Jacob. L'onction a lieu avec le sang divin et l'Esprit-Saint par
Lc 4,18 lequel a été oint notre Dieu. Non du fait qu'il ne le possédait point, car
lui-même est celui qui donne l'Esprit, mais en tant que devenu homme
pour nous, il est celui qui donne l'onction et la reçoit. Car lui-même est à
la fois l'unique et tous les deux, celui qui divinise et en même temps est
divinisé. L'humanité en effet de soi-même est ointe par la divinité, et par
cette onction nous aussi, il nous a oints et nous a choisis comme maison
de Dieu en héritage de l'Esprit. Car pour nous à qui a été donnée la foi
comme fondement, nous construisons également en or, argent et pierres
précieuses, et non en bois, en glaise et en roseaux, matières vouées au
feu. Et ainsi, lorsque parmi nous advient l'héritage commun de l'Esprit,
nous entonnons l'hymne de la fête: "Tu es le Christ notre Dieu; en dehors
de toi nous ne connaissons personne!"

24. Aujourd'hui est renouvelée la résurrection du Christ, *non par le*
He 9,12 *sang des taureaux et des boucs*, mais par le sang divin et par l'Esprit sans
p. 209; Gn 2,8 reprise et vivifiant. Un jour fut planté le jardin de l'Éden en Orient afin
qu'il y ait quelque paradis édifié sur l'excellence des racines divines. Là a
eu lieu la Fondation et l'inhabitation de l'image divine, mais l'être à
Gn 1,26 l'image a été endommagé et dérobé par l'aliénation de la connaissance, et

il est devenu étranger aux divins enseignements. C'est pourquoi, tant à
cause de son acte d'indépendance que de sa déchéance par rapport au
règne sur tout ce qui est terre et mer, le Créateur lui a préparé une de-
meure royale. Elle était gardée par l'épée flamboyante, et les Chérubins
protégeaient l'accès de l'arbre de Vie. Un jour, Noé a préparé l'arche pour Gn 3,2
être sauvé de l'engloutissement dans le déluge cosmique. Celle-ci fut la
Fondation et l'inhabitation de huit âmes douées de raison et d'une 1 Pt 3,
quantité d'autres dénuées de raison. Et vous savez comment furent
sauvés ces rescapés: la montagne de l'Ararat atteste qu'il furent épargnés. Gn 8,4

25. L'huile fut la Fondation de la royauté de David et le moyen de son
onction. La fondation du temple sans pareil et partout célébré a eu lieu à 1 Sm :
Jérusalem. Salomon, le roi et le prophète, l'a construit, lui qui bénéficiait
d'un sang royal et prophétique, et qui, le premier de tous, a demandé et
obtenu la sagesse. Mais Jésus, le nouveau Salomon, le maître de la paix, Is 9,5
a réduit ce Salomon à néant, lui qui détruisit le mur de séparation et Ep 2,1
l'adversité par sa chair, lui qui a fait du ciel la terre, et de la terre le ciel,
et les a préparés tous deux ensemble d'un seul tenant. Il a dit lui-même:
"Voici que votre maison sera laissée déserte!", votre maison et non la Jr 22,
mienne, et la force de la réalité a donné raison à cette parole. Car ce
célèbre tombeau, qui a renouvelé lui-même la nature commune de l'hu-
manité, reçoit son créateur pour le renouvellement, et renouvelle la ré-
surrection de tous les morts, non pour la corruption ni pour un moment
éphémère. Comme on renouvelle aujourd'hui encore sa maison pour la
conserver, nous fêtons donc aujourd'hui la Fondation des Fondations.

26. Mais où se trouve maintenant le temple antique? Où est le Saint
des saints? Tout n'a-t-il pas disparu? Mais tout n'est pas disparu comme
une ombre après l'éclat du soleil. Tout demeure encore de toute part
comme la silhouette de la vérité. C'est l'Éden, c'est l'arbre de Vie, la Croix
trois fois bienheureuse, c'est Béthel la maison bienheureuse du Seigneur, Gn 3
c'est la montagne haute où se trouve la souche du *Sabek* de la rémission. Gn 2
C'est le lieu divin qui possède l'échelle célèbre de la descente de Dieu vers
nous, laquelle est comme on me l'a révélé, la kénosis spontanée de la
gloire divine en direction de notre humilité d'ici-bas, c'est-à-dire l'assimi-
lation aux hommes, les allées et venues de Dieu sur la terre et son ensei- Ba 3,
gnement à ceux qui sont dans les enfers. Car il s'est humilié lui-même, lui Ps 1
qui était élevé et le Seigneur de gloire. Il est descendu de manière irré-

p. 210 versible sur la terre, et il a été vu et reconnu parmi les habitants de la terre. Cependant, il n'en est pas moins demeuré parmi les milices célestes, invisiblement et indiciblement avec eux en grâce et en puissance. C'est le mont Sinaï, lequel ne tonne ni ne fulmine dans les nuages et le brouillard, mais est accommodé à notre nature mortelle par Dieu avec la gloire incommensurable et illimitée de la grandeur divine, devenue comme un cadavre aérien par la divinité. C'est le Saint des saints, dont
He 9,3 l'ornement symbolise l'univers entier, mais devenu sans aucun doute la cause de ce que ces choses saintes furent fabriquées au début,[11] choses
Ex 30,29 que nous expérimentons du fait du témoignage ferme de la vérité, et qui donnent la silhouette et dépeignent de manière fugitive celles qui furent véritablement recelées, et qui rendent crédible la fermeté du témoignage par l'avènement de la vérité.

27. Où se trouve aujourd'hui la Pythie de Delphes dont la prophétie était un conseil hâtif? Où sont maintenant Triptolème et Éleusis? Où sont la tombe d'Osiris et le labyrinthe de Thésée? Où est la montagne des Olympiens, le temple des dieux comme on les dénomme faussement? Il n'y a ni mariages de divinités ni bacchanales ni mystères d'Isis qu'ils ont bien pratiqués lorsqu'ils étaient ensevelis dans les profondeurs de l'amnésie.[12] Ils ont bien accueilli et accompli de telles choses dont l'existence est mensongère et ferme le néant. Non seulement leur existence mensongère n'est ni séante ni convenable, mais leur existence réelle est inconvenante et impure. Ici cependant et parallèlement, entre ces choses divines et les nôtres, il en va tout du contraire. La première (existence) ne l'est pas (mensongère) et celle-là l'est; là la seconde (véritable) est ainsi (inconvenante) et celle-ci ne l'est pas, car elle est en vue de la sainteté et de la vérité. Vous maintenant, qui êtes remplis de la grâce sans faille de l'Esprit, que le Christ consacre de son onction dans la maison glorieuse et vénérable de sa propre résurrection, vous qui avez été rendus dignes de devenir le peuple et le troupeau du Christ, et de parler en tant que tel, venez et réjouissez-vous, transformés par l'émerveillement divin, non pas en vous appuyant sur le Lykaion sous la conduite de chanteurs armés de lances, mais sur le Christ Sauveur et Seigneur. Nous ne possédons ni fouets ni boucliers, mais la foi,

---

[11] Mss BDT: "Sache que le dôme de Moïse incluait la forme de l'univers entier à la fois du ciel et de la terre". Cette remarque a été particulièrement bien illustrée par W. Wolska-Conus, *La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès*, Paris 1962.

[12] Cf. le commentaire ci-dessus p. 61-62.

l'espérance et la charité unifiantes et déifiantes, non pas appuyés sur les bondissements des lanceurs, mais rendus ailés par les dispositions divines qui prennent source dans l'âme. Vous ne hurlez pas comme les déments dans les vivats, mais vous proclamez réunis par la voix de l'esprit divin: *Combien grandes sont tes oeuvres, Seigneur* des puissances, *tu fais* Ps 103,24
tout avec Sagesse!

28. Quel est celui qui vient maintenant, qui demeure toujours et qui Is 63,1
viendra encore une fois? Dans une ascension de puissances en puissances, depuis les inférieures jusqu'aux supérieures, il gratifie ceux qui font retentir leur voix d'ici-bas et le louent! Il les couronne non pas avec des p. 211
épines mais avec le diadème de la résurrection. La pourpre de ses vêtements vient de la divinité, lui qui a livré son corps à la moquerie. Dans Is 63,2
ses mains sont les cornes avec lesquelles il encornera nos ennemis. Il Ha 3,4; Ps 4
nous partage l'éclat de la lumière inaccessible, que dans son amour à notre égard, il nous a livrée comme la vigueur de sa propre force, la croix tout à fait vénérable qui maintenant est exaltée, et de qui nous recevons d'être confiés à Dieu le Père. Qui est celui-ci, sinon Dieu le Seigneur qui nous est aussi apparu? Voyez-vous le manque de proportion de cette grâce aux bienfaits multiples? Voyez-vous l'indicibilité de cette bonté? Ou ne percevez-vous pas cet éclat? Le ciel n'est-il pas dans notre terre? Vous vous êtes réunis pour la fête, fondatrice de la résurrection, en ce jour brillant. En regardant les quatre hastes, faites l'ascension avec la croix. Et quoi d'autre nous révèlent les cornes de la croix sinon le quadrige des vertus sur le char desquelles montent ceux qui sont assumés de la terre au ciel des bénédictions, vers l'Église de Sion dans la fête des premiers-nés auxquels je m'adresse: "Louez Dieu dans l'Église de l'Anastasis, He 12,23
source intarissable des sources d'Israël, car il a dispersé les révoltés, il a délivrés les captifs par la vigueur de sa divinité à partir du creux intarissable du rocher".

29. Cependant, ô Verbe de Dieu, accorde-moi la parole de la vigueur, afin que je puisse évangéliser conformément à l'éclat de ce jour. Que le bien-aimé empereur des armées et la beauté de cette maison distribue les dépouilles des païens. Que vienne la gloire du Liban, que le pin, le cyprès et le cèdre dans ce temple divin nous présentent le don de leur offrande. Venez, reposez-vous et délassez-vous dans les parties restantes de l'Anastasis, chameaux de Madian et de Gefar qui portez sur vos dos les Is 60,6
richesses des païens, lesquelles vous apportent les ailes de la colombe Is 30,6

Ps 67,14 couleur d'argent, devenue couleur d'or par la sainteté de la prière et par
l'éclair de la divinité. Envolez-vous d'ici-bas vers le ciel avec des psaumes
Is 9,5 heb auprès du roi, le prince de la paix, et devenez blanc comme neige ainsi
que des collines fertiles. Soyez les habitants de cette montagne du Gol-
2 R 2,12 gotha et devenez le char de Dieu, lequel est monté sur la hauteur de la
croix en se livrant lui-même, et vous a donné la place de l'héritier auprès
du Père, vous qu'il a délivrés en vous donnant les dons de l'Esprit. Venez
à Jérusalem accomplir la promesse d'être agréés, vous tous autant que
vous êtes, qui apportez vos dons à Sion au Seigneur Dieu, afin que vos
demandes soient entendues et que le Seigneur abolisse vos iniquités.

30. Venez, vous les élus et soyez bienheureux, chantez des hymnes
Ps 64,5 avec les psaumes du chantre David: Saint est son temple, Dieu des dieux
17; Ps 64,5 et Seigneur des seigneurs, merveilleux de justice! Hautes montagnes,
Ps 64,7 soyez prêtes! Collines élevées, abaissez-vous! Car au-dessus de vous a
surgi cette montagne sainte, et le Seigneur Dieu a regardé la terre avec
Ps 64,7 compassion; il s'est ceint de la force pour juger qui n'est pas pauvre, il a
p. 212 vaincu le potentat meurtrier et pulvérisé ses armées. Comme un pressoir,
Ps 64,12 il a enivré l'Église du sang des infidèles et la couronne de bénédiction a
béni ce toit en coupole, qui de son orbite englobe tout et revient à nou-
Ps 64,12 veau sur lui-même comme le cercle de l'année englobe également le tout,
et rassemble et maintient dans l'unité les divisions diverses de toute
nature. Réjouissez-vous, toute chair et tout coeur qu'ils soient tendus par
l'amour divin comme le feu pour l'allumage et qu'ils entonnent avec
Ps 83,2 force: *Combien sont agréables tes demeures, Seigneur des armées!*

31. Et vous, petits oiseaux des champs, vous pensées égarées, faites vos nids dans la maison de la résurrection du Seigneur! Vous, mères futures d'une vision sublime, venez, âmes obscurcies dans la vanité des choses, laissez-vous clouer avec les yeux et avec l'amour au roi victorieux qui est sorti de ce tombeau après trois jours! Devenez les bien-aimées du Dieu fort et vivant, et unies à lui dans la lucidité, concevez de la crainte de Dieu, et enceintes de la componction de l'amour entrez dans l'esprit
Ep 5,14 du salut! Vous qui étiez morts, ressuscitez, levez-vous tôt loin de la nuit
écourtée jusqu'à l'aurore matinale de la résurrection, qui distribue à
Is 45,8 l'univers la rosée de la joie! Cieux d'en haut réjouissez-vous et terre d'en
bas, jubile! Nuages, laissez tomber vos gouttes d'eau! Que toute la nature
Ph 2,10 des cieux, de la terre et des enfers fléchisse le genou devant Jésus, et que
toute langue confesse dans une acclamation comme musicale: *ceci est le*

jour du Seigneur qu'a fait le Seigneur, réjouissons-nous en lui et exultons! Ps 117,24

32. Mais voici que le manteau qui m'est échu m'a fait perdre pied dans le cours de mon propos. Voulez-vous que je vous parle et transmette les pensées à vos oreilles? Oui, je le veux, je sais que vous m'en donnez la grâce et que vous vous réjouissez de ce discours comme d'un discours de service (divin). Il n'y a pas de joie pour les impies, mais pour ceux à qui le Christ a dit "réjouissez-vous!", lorsqu'il est devenu le premier-né Ph 4,4 d'entre les morts. Car pour eux, s'ils imaginent la joie, leur joie d'ici-bas Col 1,18 doit une fois prendre fin. Le Christ au contraire nous déclare sans limite: "réjouissez-vous!", à nous qui possédons la joie qui ne cessera jamais. Du fait que maintenant nous nous réjouissons grâce à cette espérance qu'en acceptant les aspérités d'aujourd'hui nous recevons la joie illimitée et sans faille dans laquelle les ressuscités entrent dans la libération avec ceux qui ne sont pas ressuscités. C'est pourquoi réjouissez-vous, et dans la joie de l'Esprit nous nous apporterons en offrande pour ce jour de fête, et que dans la joie de l'Esprit se réalise l'inconscience des souffrances.

33. Prêtez l'oreille à l'insondable profondeur de ceux qui mettent Dieu en croix, car elle instruit son peuple et le conduit à la vie. Ce sanctuaire saint avec la ville toute entière a été livrée au roi de Perse et a été brûlée par le feu, ce dont ici encore la forme a été dessinée à l'avance par l'ancien temple. La Croix du Seigneur a été emportée en captivité par ce p. 213 ravisseur, et foulée aux pieds dans son empire. Et de nouveau elle se hâtera de revenir en arrière dans la splendeur de sa propre ville de sainteté, car (l'empereur) construisit ce divin palais impérial préparé à l'avance pour recevoir le sceptre divin apporté par des mains sacerdotales, et il ne put arriver à accomplir la tâche qu'il s'était proposée qu'il n'ait auparavant placé avant lui la Croix toute puissante et toute invincible. Par le dessein de Dieu, elle avait été conservée dans les trésors du Shah comme une pierre précieuse, et de là elle nous fut rendue avec sa puissance toute invisible rendant tout possible. Ainsi la main impériale fut fortifiée par elle, et le tyran fut humilié et anéanti, l'agresseur de Dieu, l'adversaire de Dieu qui avait voulu déplacer la maison de Dieu. Aussi bien c'est ici même qu'a été ramené le trophée divin.

34. Et voilà à nouveau la Fondation des Fondations! Car la Croix, comme il en va en vérité, prodigue aux empereurs la victoire et aux prêtres l'éclat de la beauté. Et vu que par la main des ravisseurs, ce palais impérial divin a été détruit, c'est pour cela que maintenant le sacerdoce

et l'empire lui offrent cet hommage qui affermit les empereurs et donne
l'onction aux prêtres. C'est en effet par la donation de cette destruction
rendue sage par-dessus les méchants que nous apparaît le don de cette
(croix) invincible, bien plus le renforcement de la puissance par la nou-
velle érection de ce qui avait été ruiné. Et ainsi est érigée la Tente de
David qui avait été renversée. Tout un chacun se réjouit et glorifie le
bienfaiteur, comblé par sa douceur. *Tous les païens, frappez des mains,*
Ps 46,2 *acclamez Dieu dans des cris de joie!* Élevez votre voix, élevez-la et ne
craignez point! Car l'ennemi a été brisé, le tyran adorateur du feu a été
tué, Chosroès s'est obscurci, comme quelqu'un l'a dit, *le Liban a été con-*
Is, 33,9 *fondu*, la reconnaissance de dieux multiples. La maison de ceux qui
répandent l'amertume s'en est allée, eux qui ont piégé la vigne de Dieu,
qui n'étaient pas seulement ceux qui tuent les prophètes, mais Dieu lui-
Mt 21,38-39 même, le peuple des Juifs. Eux ont tué l'héritier universel comme fils
unique par la mort de la croix afin d'hériter de la vigne, car il machi-
naient non pour la gloire de Dieu mais pour leur propre gloire.

35. Que se réjouisse l'Église du Christ et qu'elle s'épanouisse comme
les lys dans le renouvellement de sa résurrection! Que les Juifs portent le
deuil! Que les idolâtres se lamentent! Car Dieu est avec nous. Que
l'ancien Israël laisse couler ses larmes, car il est vieilli et périmé! Réjouis-
sez-vous, fils de la résurrection, peuple nouveau, qui grandis par l'esprit
et ne vieillis jamais! Que les enfants de Sion s'épanouissent comme des
Ct 2,2 lys parmi les chardons de l'incroyance. Qu'ils se rendent semblables à
l'ange héraut de la résurrection, qu'il revêtent du blanc, qu'ils se vêtent
brillamment! Qu'ils rejettent tout souci, qu'ils fassent apparaître l'éclat de
la résurrection et qu'ils secouent toute matière comme de la poussière!
p. 214 La Croix nous a fait passer de la servitude à la liberté! Nous appartenons
à la liberté! Ne vous soumettez plus jamais au joug de la servitude! Ne
vous laissez pas vaincre par les désirs de la chair, car ce par quoi
quelqu'un est vaincu, il en est aussi l'esclave! Ne semons pas dans la
Gal 6,8 chair afin de ne pas récolter la corruption. Servons Dieu uniquement, le
souverain de notre nature. L'esprit mauvais a été chassé loin de nous.
Introduisons à sa place un esprit de grâce. Un esprit entièrement saint se
réjouit des choses saintes et spirituelles. Renouvelons tous les membres
de notre âme et de notre corps par l'esprit. Offrons à notre Dieu toute la
sensibilité et la force de notre nature et nous recevrons de lui l'Esprit, à
la pensée immatérielle la pensée, au Verbe de Dieu la parole, à l'Esprit
souverain la voix, à l'unique Trinité consubstantielle le désir!

36. La Croix est exaltée, soyons exaltés avec elle! La résurrection du Christ est renouvelée, renouvelons-nous avec elle! Que la fête entière et le mystère tout entier te soit la cause d'un renouvellement, ô troupeau sacerdotal de Dieu! Mais ô homme qui te renouvelles, s'il t'arrivait de dire: quel est le renouvellement de la nature? Ce n'est rien d'autre que de remonter à nouveau dans l'ordre originel de la création! Car puisque par l'exclusion de la nature, nous nous trouvons en dehors de la nature, il nous faut retourner en arrière hors de l'exclusion de la nature, et ainsi obtenir la nature d'en haut par Jésus qui la donne, lui qui nous gratifie avec puissance et ne nous laisse pas en paix. Et comment cela sera-t-il, écoute-le! La création du salut est la foi, et sans la foi il n'y a pas d'acceptation auprès de Dieu. Or *la foi est la substance de ce qui est attendu, la vision des choses invisibles* Car il faut d'abord la foi en Dieu, He 11,1
car pour ceux qui la cherchent elle est et elle sera la rétribution. C'est ce que dit Paul, l'aède d'or de l'Église.

37. Croyez en Dieu, qui est unique dès l'origine et sans origine en trois hypostases: Dieu, Verbe et Esprit, en un seul Dieu avec les trois, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, divinité unique en trois hypostases, qui n'ont entre elles aucune division l'une de l'autre dans l'ipséité de leur hypostase, sauf d'être causée ou de ne pas l'être, je veux dire l'être engendré ou non engendré et la procession, une unité de nature dans une trinité d'hypostases et une trinité d'hypostases dans une unité d'existence.

Croyez en Celui par qui ce monde visible tout entier a été crée en un seul instant, non à partir d'une matière préexistante, absit! Car s'il y a deux créations, où est l'unité? Et si l'unité est la création de la dualité, quelqu'un aura à nous donner une autre création pour l'origine des deux créations: Le Seigneur ton Dieu est un seul Seigneur, créateur, démiurge et providence de ses créatures.

Croyez en l'incarnation du Verbe pour le bon plaisir du Père en vue He 4,15
de notre salut. Et qu'il a tout fait, hormis le péché, comme l'homme se doit de le faire. Croyez surtout que la toute sainte Vierge est devenue p. 215
Theotokos, et que le Fils de Dieu a pris chair en elle en tant que Dieu. Croyez en l'existence de la résurrection des âmes et des corps, car la résurrection est une seconde élaboration après la chute de l'homme, et sa chute, c'est-à-dire la mort, n'est rien d'autre que la séparation de l'âme d'avec le corps. Croyez qu'il y a une rétribution éternelle pour tout ce qui a été fait par l'homme pendant ce temps éphémère.

38. Ayez la raison pour tenir les rênes de l'irascible et du concupiscible, car l'être doué de raison domine naturellement l'être non raisonnable. Par la loi divine, tu seras adonné à ton agir à la manière d'une lampe. Sois le maître avec la colère, en te dégageant de forme en forme, mais repousse aussi bien l'approbation que la réprobation. Va sur la voie royale. Avec discernement rejette ce qui est délétère et inintelligent, et avec sainteté le laisser-aller et l'impureté. Avec vigueur persécute la révolte et la pusillanimité, et avec rectitude les plaintes dans les souffrances et l'insensibilité totale. Sois un homme désiré, secourable à point et inflexible, ennemi des désirs inconvenants et animé d'une juste colère contre le péché et le serpent. Tiens-toi comme un jeune homme et enflamme-toi toi sans trembler dans les désirs de l'âme, et offre à Dieu tout ton amour. Détourne-toi du mal et fais le bien, car d'autant que la racine du mal est chose mauvaise, la fleur de la bonté des vertus ouvertes l'une à l'autre est chose tout à fait exquise.

39. Il t'a été dit *Comme tu fais quelque chose envers un autre ainsi il te sera fait, et la mesure avec laquelle tu mesureras pour un autre sera celle*
Mt 7,12 *dont on usera à ton égard* selon la lettre des saintes Écritures. Sois circonspect quand tu es assis au bureau, et examine ce qui est le meilleur. Ne contrarie pas la réalité par l'imaginaire, mais écarte de la réalité ce qui est imaginaire. Dans les contrariétés choisis le meilleur. Ne te laisse jamais suivre le courant des désirs. Si tu as ensevelis ton coeur avec la matière, l'Esprit sortira de toi. Mais si tu chasses la matière, l'Esprit retournera en toi. Accueille le bon plaisir avec libéralité, car il est exquis et digne d'être choisi, comme une icône qui se révèle peinte à l'exemple
Rm 8,29 du premier-né, même si par ton labeur, les gouttes de sueur s'égrènent sur le chemin du bon plaisir. Car les labeurs introduisent les victoires et les gouttes de sueur procurent des couronnes. Considère combien énormes sont les ravages du mal, et cultive uniquement comment t'en délivrer. Exquis et de nature à élever sont l'amour et l'humilité vis-à-vis de Dieu et du prochain, sans lesquels nul n'est capable de s'élever dans les
Ex 19,4 hauteurs comme sur les ailes de l'aigle.

1 Co 7,31 **40.** Frères, la forme de ce monde est transitoire, elle passe ostensiblement. C'est ce dont témoignent le retour cyclique de l'année et la carence de ce temps éphémère et versatile, et avec eux la surprise de la mort. Ne cède pas à l'ennemi, car il te prépare le feu qu'il a déjà allumé. Aime celui
p. 216 qui te présente l'être et l'être vertueux, afin de t'unir à sa divinité. Ne juge

pas, avec un châtiment de déportation de la part du juge. Renouvelle-toi Mt 7,1
continuellement et demande à l'Esprit-Saint de se renouveler en toi. Ps 50,12
Laisse-toi crucifier pour toi-même avec le crucifié et avec l'exaltation de Rm 6,6
la croix, sois exalté. Associe-toi à la passion. Sois enterré avec lui dans le
baptême, meurs avec lui d'une mort volontaire afin de devenir l'associé Rm 6,4
de sa résurrection glorieuse. C'est ainsi que l'homme se renouvelle. C'est
ainsi que la Fondation de la résurrection est honorée. Approchez-vous de
moi, ô îles, dit Isaïe, vous toutes qui par l'incroyance êtes tenues éloi- Is 51,6
gnées et coupées de l'assaisonnement, et qui détachées par la force et la Lev 2,13
foi invincible du Christ n'êtes plus retranchées, car vous êtes les églises
du Christ et non pas des cavernes de voleurs. Jr 7,11 M

41. "Dieu n'habite pas dans une demeure faite de main d'homme", Ac 17,24
mais il réside avec amour dans les âmes des justes et leur rassemblement 1 Co 3,16
devient l'Église et l'héritage de Dieu. Il n'y a pas d'emplacement pour
Dieu, car il est son propre emplacement.[13] Mais là où l'édification divine
s'élabore, il est invisiblement avec nous, et nous l'appelons maison et
emplacement de Dieu. C'est ainsi qu'Abraham a donné le nom de Béthel, Gn 13,10
car Béthel se traduit Maison de Dieu. Et de même Jacob — vision de
Dieu. Si les titres sont tels, combien plus les dénominations elles-mêmes Gn 32,31
de la corporéité divine. A cause de ce mystère, on appelle le titre admi-
rable, car c'est chose vraiment admirable, lorsque les activités de la Is 9,5 heb
nature divine ne sont pas seulement divinement attribuées, parce que l'homme aussi prend part à l'action, et à nouveau celles de la nature humaine ne sont pas comptées seulement comme humaines, car il n'est pas seulement homme, mais également Dieu. C'est pourquoi par chacune des activités, le Christ agissait par lui-même, comme Dieu et comme homme, par lesquelles il a révélé sa virilité divine. Il avait besoin non seulement d'une volonté humaine à cause de l'adversité de la connaissance, mais encore il soumettait à la volonté du Père un libre-arbitre créé, et il livra son corps au temps pour agir et aller à la rencontre de sa destinée, la leur selon la loi de la nature, vu que par le moyen des natures a été préservé ce qui est plus haut que la nature, car toute passion ou action du Christ est vivifiante et sanctifiante pour l'univers.

42. *Venez, mangez mon pain*, nous ordonne la Sagesse car *je me suis* Pr 9,5
construit une demeure faite avec ce corps et ce sang, un corps raison- Pr 9,1

[13] Cf. *Expositio fidei* 13,10 à propos de Dieu: αὐτὸς γὰρ ἑαυτου τόπος ἐστί, B. Kotter, *Die Schriften* ..., t. 2 (Berlin 1973) p. 38.

Pr 9,1 nable et un esprit doué de connaissance et de souffle. *J'ai édifié* l'âme *sur*
3; Is 61,1 *sept colonnes*, parce que comme vous et pour vous j'ai reçu l'onction par
Pr 9,2 l'Esprit de Dieu. J'ai égorgé pour vous mes victimes parce que je me suis
Jn 19,34 offert moi-même à vous en victime immaculée, et de mon côté, je vous ai
Jn 6,55; rempli la coupe! Mangez mon corps, mangez! Buvez mon sang, buvez!
26,26-27 Vous avez élevé le bois de la croix et vous m'y avez cloué avec les clous, mais maintenant le bois de ma crucifixion est glorifié! Aujourd'hui il est exalté et adoré par vous comme l'instrument de votre salut! Dépourvu
p. 217 d'âme pour vous j'ai été mis vivant par vous au tombeau, mais je suis ressuscité, je suis glorifié et je suis exalté auprès de moi-même et du Père et mon Saint-Esprit vous a été envoyé d'en haut, de même nature que
Ha 3,38 moi et mon Père, dont comme héritier je circule parmi vous,! Et vous, vous êtes venus au sanctuaire saint, par qui les voûtes toutes entières sont sanctifiées, et c'est pour vous la raison de la célébration, surtout en ce jour de mon Anastasis!

43. Toute créature se réjouit le jour de l'Exaltation de la Croix et de la dédicace de l'Anastasis! Maintenant la nuit et le jour règlent tous deux leurs comptes l'une à l'autre, et elle vont à la rencontre l'une de l'autre pour adorer la Croix et le tombeau divin dans la mesure égale de leurs courses. Maintenant le travailleur se réjouit de son travail pénible. Il récolte ce qu'il a semé et engrange. De partout où il a bien essaimé, il amoncelle en son trésor pour bien essaimer tout ce qu'il a honnêtement accumulé à partir de l'essaimage. On apprécie donc les vendanges et c'est d'un seul coeur qu'a lieu la louange de celui qui octroie le don. Et à nouveau on se réjouit dans l'espoir de ce que l'on attend, et on se découvre multiplié au moment de jeter les semences avec la charrue et le sillon. C'est pourquoi on trace le sillon, on attelle une paire de nouveaux boeufs et on sème avec bénédiction, afin de récolter aussi avec bénédiction. On s'adresse au miséricordieux afin qu'il envoie du ciel à partir des nuages chargés d'onde les gouttes de pluie pour arroser et enivrer le pays. Vrai-
25,5 ment, puissions-nous, nous aussi, semer dans les larmes, avec peine et transpiration à l'enracinement des semences de vertu dans nos âmes,
25,5 afin de récolter aussi dans la joie! Essaimons le bien et n'ensevelissons pas le talent dans la terre afin que nous récoltions maintes fois plus de fruits personnellement mérités dans les greniers éternels et remplis de l'accumulation des fruits prodigués par Dieu.

44. Maintenant, on cueille les grappes, et elles sont foulées par les
pieds vigoureux dans le piétinement de jeunes gens imberbes, et les
urnes recueillent le flux enivrant. Le trompettiste gonfle les joues et avec
art, de la pression de ses doigts, il fait retentir la louange par la voix de la
trompette, il appelle les jeunes à se tenir en rond et les maintient dans le
rythme du piétinement de leurs pieds. D'autres saisissent de leurs mains
les récipients et les remplissent de la boisson issue de la danse et les met-
tent à conserver dans des urnes, matière première du corps et du sang
pour l'imploration de Dieu dans la prière, dont la base est le pain et le
vin, la joie et le réconfort du coeur. Le travailleur se réjouit et loue le Ps 103,15
pourvoyeur des fruits, qui donne la nourriture et comble le coeur de Ps 103,27-28
tous. Maintenant chacun, qu'il soit étranger ou sans logis, se hâte l'un
avec l'autre en sa maison, qu'ils demeurent en leurs maisons et louent
avec des hymnes celui qui fait tourner l'année et qui modifie les heures.
Par la modification du temps, il dispose le cercle de l'année en deux
groupes, et les équilibre harmonieusement l'un l'autre par une diminu-
tion régulière et par une augmentation proportionnelle, quand se tenant
au milieu à l'automne et au printemps il mélange les heures par de petits
changements minimes, du chaud vers le froid et du froid vers le chaud,
afin que par une brusque ruée des camps adverses l'un contre l'autre, le p. 218
tout ne devienne pas insoutenable, car le Verbe sait que les changements
brusques sont nuisibles.

45. Maintenant la croix est exaltée et le sanctuaire de l'Anastasis est
rénové. Maintenant la Croix est exaltée, et le nouvel Amalec avec toutes
ses armées est écrasé. La croix est exaltée et la foule des peuples innom- Ex 17,13
brables se réjouit dans la crainte, et dans la joie elle tremble, tressaille et
frémit, car elle voit ce qui est plus grand qu'un grand prodige, et plus
merveilleux qu'un miracle merveilleux. Les montagnes sont renversées
en face du bois de la croix, les montagnes des démons du mal reconnus. Na 1,4
C'est pourquoi il proclame la louange du crucifié et implore du Seigneur
la miséricorde. Il supplie le roi revêtu de la Croix pour le succès d'une
double victoire pour mettre à ses pieds tous ceux dont la démence aiguë
est reconnue, et la violence de la nation des barbares démasqués. L'Exal-
tation de la Croix a comblé les vallées et abaissé montagne et colline, elle
a renversé de leur trône les puissants et revêtu de la pourpre ceux qui n'y Lc 3,5; 1,52
pensaient pas. Elle a entraîné dans l'enfer la mort caduque, et de l'enfer
et de la corruption, elle a retiré la nature en proie à la dissolution. Louez Dn 3,90;
le Dieu des dieux et exaltez son nom! Où se trouve l'aiguillon de la mort? 1 Co 15,55

Où se trouve la victoire de l'enfer? Où se trouve la victoire invincible de
la victoire de tous, sinon dans la croix incontournable, instrument hideux
Rm 11,33 de la mort! O profondeur de la richesse et de la science de Dieu! Qu'est-
1 Co 15,56 ce qui a dissout la mort? Qui a émoussé son aiguillon, le péché? Qui a
montré l'enfer comme une pauvre impuissance? Qui a fait honte au
démon? L'auge d'un corps brisé, la croix de souffrances emmaillotée, la
mort, le tombeau et la descente aux enfers! Sont-ils donc tous nus? Non,
certes non! Car ils ont été faits par le Verbe de Dieu, et vous en saisissez
le comment par la foi! Car le Verbe de Dieu s'est livré ainsi pour nous par
compassion et par une grâce indicible. Voilà qu'avec difficulté a été
dissout ce qui devait être dissout, car c'est là chose de Dieu seul.

46. Vous tous les païens que le Seigneur Dieu des armées a créés, ve-
nez, adorons-le et tombons à ses pieds! Venez vous tous qui avez été
délivrés par la croix du Seigneur, rassemblez-vous du levant et du cou-
chant, du nord et de la mer, nous avons été gratifiés du juste sentier vers
la ville héritière de notre Seigneur Dieu, auprès de ce tombeau rempli de
Ps 106,16 gloire, là où il a brisé les portes d'airain et écrasé les gonds de fer, là où il
a terrifié les gardiens postés là auparavant, et où revêtu du manteau de la
vengeance il a rendu l'enfer rouge de sang, et a dans le trou des vipères et
Is 11,8 dans la cachette des dragons donné la main à Adam qui gisait abattu.
Viens, dit-il, viens et ressuscite, et il a porté sur ses épaules la brebis
Lc 15,5 malade et égarée. Avec autorité, il a sectionné les liens, il a annoncé la
Lc 4,19 délivrance aux prisonniers et renvoyé libres ceux qui étaient ligotés. Il est
sorti du tombeau et n'a pas brisé la porte. En témoignent les linges réno-
),7; **p.219** vés par la résurrection.

47. Il y aura un jour la Fondation des fondations, lorsque le prodige
du fils de l'homme et du Fils de Dieu, la Croix toute bénie, se présentera
d'abord comme le sceptre de la royauté éternelle, car, comme je le pense,
il viendra lui-même dans ce lieu du crâne. Et c'est du tombeau de
l'Anastasis que l'ange de la résurrection sonnera la trompette divine, et
Co 15,52 en un instant toutes les nations des hommes se lèveront avec le roi, et
elles se tiendront en face du Christ le juge universel, quand le Dieu mon
Jésus se placera parmi ceux qui par le baptême de Dieu sont devenus des
dieux et qui ont conservé leur filiation, et il leur répartira les honneurs. Il
répandra la joie et il se réjouira. Et le fondement de tout cela est le tom-
beau que voici, qui est comme la source de toute résurrection.

48. Ô les ennuis innombrables, dont le récit déjà met en mémoire le péché dans notre vie! On abandonnera la plupart d'entre eux du fait qu'on aura pris congé de ce qui afflige: les travaux et les sueurs, les récoltes de chardons, l'effusion du sang d'Abel, le mal septiforme de Caïn et sa Gn 3,18-19
rétribution proportionnelle, la chute féminine de ceux qui ont été faits Gn 4,24
fils de Dieu par le bon plaisir divin, qui ont délaissé la volonté angélique, se sont précipités sur les filles des hommes rapaces d'ici-bas et sont descendus des hauteurs pour s'unir à elles selon leur bon plaisir, ce par Gn 6,2
quoi fut provoqué la ruine de la race entière, et celle de presque tous; la dispersion des langues, l'incendie de Sodome, invasion violente des Gn 11,7; 1
désirs pervers qui détruisent et rongent notre homme intérieur. Cela et tous mes autres fardeaux disciplinaires durs à porter, on les abandonnera. Pour ne pas rendre la célébration pénible, je ne me mettrai à parler que de l'un ou l'autre qui ressemblent à ce temps. L'image de Dieu a été rendue aveugle pour l'entendement, elle a été faite prisonnière pour la compréhension et il s'en faut de peu qu'elle se soit tuée elle-même.

49. Cependant, le serpent foncièrement malfaisant et astucieux à faire le mal en fut rempli de délices, il sourit de cette catastrophe et quand il le vit aveuglé de toute vue, il lui ôta son vêtement d'incorruptibilité. Et lorsqu'il fut aveugle et nu et qu'il se mit à errer misérable de chacun de ces points de vue, afin de trouver miséricorde de la part de Dieu, toute la nature se mit à crier avec lui et à gémir dans sa souffrance, alors le créa- Rm 8,22
teur ému de compassion eut pitié de sa créature. Voilà le prodige! C'est là le côté du Verbe, et il est dès lors insaisissable. Il ne m'est pas donné de le comprendre et cela ne m'est pas monté au coeur, et je ne puis davantage l'exprimer par la langue. Car la beauté et la bonté de l'image première née s'éprit d'amour pour son image créée au début, il a abaissé les cieux et est descendu auprès de lui. Il l'a relevée alors qu'elle gisait à Ps 17,10
terre et il l'a emportée dans les hauteurs, elle qui était révoltante. Il est devenu pour elle le médiateur et le rétributeur auprès de Dieu le Père, lorsqu'il s'est approprié la misère éternelle de ma nature.

50. Qu'il est bon, ô Verbe de Dieu engendré unique, qu'il est bon que je sois héritier de ta grâce! Une fois la croix antique a conduit à la résur- p. 220
rection, car c'est par la croix et aussi après la croix qu'a eu lieu la résurrection. Or, maintenant, la Croix introduit la résurrection et cela avec une absolue rectitude. Car la croix est glorieuse à partir de la résurrection des morts, et c'est par nous aussi qu'elle est glorifiée et exaltée.

Elle apparaît au monde entier comme la victoire invincible. Laissons-nous exalter avec elle et contrôlons nos pensées avec elle. Ne retombons pas sur la terre mais remontons dans les cieux, dans lesquels le Christ crucifié est entré pour nous en nous précédant. Approchons-nous du tombeau du Christ vêtu de lumière, et nous illuminerons frappés du sceau du sang divin. Que le signe et le prodige de la Croix soit à l'horizon de notre visée, afin que la ruine ne nous atteigne pas.

Ô Croix vénérable, de combien de bontés tu nous a comblés! Ô tombeau qui donne la vie, de combien de riches présents tu nous es devenu la source sans retenue. Ô Verbe de Dieu, Dieu unique engendré, combien grande est ta compassion, combien grand ton amour envers les hommes! Tu es Dieu et nous n'en connaissons pas d'autre en dehors de toi! Vivifie ton peuple et bénis ton héritage. Ô toi qui es consubstantiel au Père et à l'Esprit, et qui par ta crucifixion et ta mise au tombeau nous es le donateur de la vie éternelle, à toi la gloire, Dieu et Fils avec Dieu le Père et le Saint-Esprit en une seule divinité, Dieu de l'Univers, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles sans fin, Amen!

Miguel Arranz, S.J.

Le preghiere per i defunti nella tradizione bizantina

I sacramenti della restaurazione dell'antico Eucologio costantinopolitano

II-6

Abbiamo preparato i lettori negli ultimi due lavori (sulle preghiere para-penitenziali e su quelle degli infermi) all'idea di voler concludere la serie dei sacramenti «della restaurazione» con questo studio sulle preghiere dei defunti. Si consideravano le preghiere per loro come una continuazione della penitenza, di quel carisma cha ha ricevuto la Chiesa per aiutare l'uomo a rinnovare in sè l'immagine divina scolorita dal peccato e dalla malattia.

SIGLE:

BAR Eucologio "Sancti Marci", *ms Barberin.gr.336;* cf. EBG.

BES Eucologio "Bessarion", *ms Grottaferrata gr.Gb1* (tesi di laurea di G. Stassi, PIO 1982); cf. ECP.

BRU V. Bruni, *I funerali di un sacerdote nel rito bizantino secondo i manoscritti di lingua greca,* Jerusalem 1972.

COI Eucologio "Strategios", *ms Coislin.gr.213:* (ff.1-100: laurea di J. Duncan, PIO 1983, pubblicata; ff. 101-211: laurea di J. Maj, PIO 1990, parzialmente pubblicata).

DMI A. Dmitrievskij, *Описание литургических рукописей ...,* II v.: Εὐχολόγια, Kiev 1901.

DMI-B16 A. Dmitrievskj, *Богослужение в Русской Церкве в XVI веке,* Kazan' 1884.

EBE Eucologio "Atheniensis", *ms Athen.gr.662;* cf. TRA (tesi di laurea di A. Kalaitzidis in preparazione).

EBG S. Parenti – E. Velkovska, *Eucologio Barberini gr.336,* Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". Subsidia 80, Roma 1995; cf. BAR.

ECP M. Arranz, *L'Eucologio Costantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagiasmatarion & Archieratikon (Rituale & Pontificale) con l'aggiunta del Leiturgikon (Messale),* Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996; cf. BES.

IST M. Arranz, *Исторические заметки о чинопоследованиях таинств по рукописям Греческого Евхология,* S. Pietroburgo 1979.

GOA J. Goar, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum,* complectens ritus et ordines divinae liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum ... juxta usum orientalis ecclesiae, editio 2ª, Venetiis 1730.

LIT M. Arranz, "La liturgie de l'Euchologe slave du Sinaï", (= *Christianity among the Slaves. The Heritage of Saints Cyril and Methodius,* OCA 231), Roma 1988,15-74.

OCP *Orientalia Christiana Periodica:* articoli di M. A. di cui si indicano le due ultime cifre dell'annata e la pagina dove ha inizio il testo citato.

PAP *Εὐχολόγιον τὸ μέγα,* ed. N. Papadopoulos, Atene 1927.

Ma a pensarci bene la preghiera per i defunti potrebbe anche essere considerata come un aspetto o come un complemento dei sacramenti «dell'iniziazione». In una recente corrispondenza con l'illustre collega C. Andronikof di Parigi, ci siamo trovati d'accordo sul fatto che la liturgia dei defunti abbia le sue radici in quella del battesimo, attraverso il quale l'uomo entrando a far parte di Cristo, diventa per ciò stesso erede del regno del Padre. Tutto il Nuovo Testamento, e più concretamente l'epistolario di Paolo, è pieno di questa teologia che ovviamente ispira tutto l'Eucologio. Di Rom 6:5, Fil 3:14, Ebr 12:23 si faceva eco, per esempio, la preghiera di benedizione dell'acqua battesimale, in cui si diceva dei battezandi:

Ἵνα οἱ γενόμενοι σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ διὰ τοῦ βαπτίσματος κοινωνοὶ καὶ τῆς ἀναστάσεως γένωνται..., δέξωνται τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως καὶ συγκαταριθμηθῶσι τοῖς πρωτοτόκοις τοῖς ἀπογεγραμμένοις ἐν οὐρανῷ.[1]	Perché coloro che sono innestati a lui per la similitudine della sua morte attraverso il battesimo diventino pure partecipi della risurrezione ..., ricevano il premio della suprema chiamata e siano annoverati ai primogeniti iscritti nel cielo.

Che altro fa un defunto, passando da un mondo a un altro (da un universo a un altro, da una dimensione a un altra, etc.) che chiamare alla porta della sua casa? Quella parte della Chiesa che è ancora in questo mondo tenta per mezzo dei suffragi di aiutare i suoi membri a dare questo passo decisivo di cui guida e pastore è sempre lo stesso Signore della vita e della morte, del quale i battezzati erano diventati membra.

In un articolo dei lontani 1974-75 dedicato su questa stessa rivista all'ufficio costantinopolitano della Pannychis "cantata" (ᾀσματική) e alla

---

POR Eucologio "Porfirij", *ms Petropol.gr.226* (tesi di laurea di P. Koumarianos, PIO 1996, parzialmente pubblicata).

PRI A. Dmitrievsky, *Приложение* (Appendice a DMI-B16: cf. supra).

ROM *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, Roma 1873.

SEV Eucologio "Mosquensis", *ms Sevastianov-Rumjantsev gr.474* (27) (tesi di laurea di S. Koster, PIO 1991, parzialmente pubblicata).

SIN Eucologio "Sinaiticus", *ms Sinait.gr.959* (tesi di laurea di D. Diamante, PIO 1994, parzialmente pubblicata).

TRA P. Trempelas, *Μικρὸν Εὐχολόγιον*, III, Atene 1950-1955.

XRD Th. Christodoulou, L'ufficio funebre nei manoscritti greci dei secoli X-XII (tesi di laurea di Th. Christodoulou, PIO 1996, parzialmente pubblicata).

ZER *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, ed. S. Zerbos, II ed. Venezia 1862.

[1] [B5:2-5] 26: ECP:187 BES:56v GOA:289 ZER:140 OCP-85:84

sua derivata, la Панихида slava per i defunti, avevamo già toccato il tema del presente articolo. L'oggetto del nostro studio allora era l'ufficio stesso, in cui capitava che ci fossero delle preghiere per i defunti, che noi trovavamo, dagli slavi almeno, nel quadro di una veglia notturna che sembrava appunto essere la molto popolare Pannychis. Sotto un altro nome anche l'ufficio greco dei funerali entrava nello stesso schema di ufficiatura. Rimandiamo a quel doppio articolo giacché le conclusioni di allora ci sembrano ancora valide.

In un lavoro di Th. Christodoulou recentemente presentato come tesi di laurea nel nostro Istituto («L'ufficio funebre nei manoscritti greci dei secoli XI-XII») troviamo nuova luce sulla materia. Si tratta di manoscritti periferici, per lo più italo-greci; ma sono i più antichi esistenti. È probabile che l'Italia Meridionale abbia conservato delle tradizioni costantinopolitane oggi sconosciute.

Vorremmo nel nostro presente articolo abbordare direttamente il tema delle preghiere stesse tali quali si trovano nel'Eucologio costantinopolitano, e cioè fuori da ogni rito (τάξις) o ordine (ἀκολουθία).

Come nell'articolo precedente, ci occuperemo in primo luogo delle preghiere degli eucologi «Bessarion» (BES), «Strategios» (COI) e «Atheniensis» (EBE) che ci informano sul culto nella Costantinopoli dei sec. XI-XIII; poi raccoglieremo le preghiere degli altri eucologi "patriarcali" anteriori ai tre precedenti, che possono farsi testimoni sia della stessa tradizione in uno stato più antico, sia di altre tradizioni periferiche ignorate dai primi tre eucologi. Tutte queste preghiere verranno sistemate in tre capitoli: le preghiere di suffragio dopo la morte, quelle per benedire la salma prima della sepoltura, con un accenno a una specie di assoluzione postuma, e quelle destinate a benedire gli agapi (κόλλυβα) consumati in memoria dei defunti.

Dopo le ultime pubblicazioni dell'Eucologio, sia nella sua redazione costantinopolitana (ECP) che in quella italo-greca (EBG), e la presentazione come tesi di dottorato della trascrizione critica completa dell'italo-greco "Porfirij" (POR), non ci sembra più opportuno ripetere qui tutto il testo greco, come si era fatto nel passato; ci contentiamo ora della traduzione italiana dei testi con i necessari rimandi all'originale greco.

PREGHIERE DI SUFFRAGIO

[E1:1]: preghiera dell'incenso

BES:115v (ECP:309) COI:88v EBE:191v

Preghiera per uno che si è addormentato (κοιμηθέντα).[2]
1 Tu che esisti (Ὁ ὢν) e esistevi prima (πρὸ ὢν)[3]
2 e permani (διαμένων) per i secoli, Signore,
3 che sei glorificato da ogni creatura[4] razionale (νοητῆς),
4 che hai voluto per la perfezione (εὐτελείας) degli uomini
5 che preghiere e profumi fossero offerti (προσφέρεσθαι)
6 al tuo santissimo Nome:[5]
7 ricordati, o Dio nostro, del fratello nostro che riposa (ἀναπαυσαμένου)
8 e redimilo (λύτρωσαι) dal maleodorante (δυσώδους) peccato
9 per il buon odore (εὐωδίᾳ) della tua bontà
10 e rendilo degno di pietà e di filantropia
11 nel giorno del giudizio (κρίσεως) .
12 Tuo è il potere ed il regno è eterno (ἀτελεύτητος):
13 del Padre e del Figlio e del (santo Spirito).

[E1:2]: preghiera I per defunto laico[6]

(cf. sigla "[5]D" in OCP-74:335)
BES:115v (ECP:309) COI:88v cf. EBE:192
BAR:502 (248) (EBG:291); cf. facsimile in tav. IX: BRU:176
(cf. GOA:424 ZER:394 ROM:252 PAP:293 BRU:146)[7]

Preghiera per un laico deceduto (τελευτήσαντος κοσμικοῦ).[8]
1 Dio degli spiriti (πνευμάτων) e di ogni carne (πάσης σαρκός),

---

[2] E.θυμιάματος ἐπὶ κεκοιμημένου COI EBE.

[3] π.ὤ.: προών jure legit Duncan.

[4] κτίσεως omm COI EBE.

[5] Cf. Apocalisse 8:3 ss. le preghiere del popolo salgono insieme al fumo dell'incensiere angelico; si tratta sicuramente di uno sviluppo del salmo 140, dove la preghiera del salmista saliva verso Dio come incenso, al posto dell'incenso, così come il levare delle mani dello stesso sostituiva il sacrificio vespertino. Nella liturgia eucaristica si incensa l'altare durante la commemorazione dei santi e dei defunti. In BES (ECP:308) COI questa preghiera è preceduta da un'altra preghiera per l'incenso non destinata ai defunti; in EBE tali preghiere sono due.

[6] Questa preghiera, presente in quasi tutti gli eucologi, è praticamente l'unica oggi in uso, ripetuta più volte, in tutti gli uffici di defunti.

[7] V. Bruni presenta altre redazioni di questa preghiera secondo un papiro palestinese e secondo varie lapidi tombali della Nubia; si cita anche un manoscritto del sec.XVI che attribuisce la preghiera a s.Basilio.

[8] κοσμικοῦ om BAR.

2 che hai distrutto (καταργήσας) la morte,
3 calpestato (καταπατήσας) il diavolo
4 e donato (χαρισάμενος) la vita al tuo mondo (κόσμῳ σου)[9]:
5 [10]fa' riposare (ἀνάπαυσον) l'anima (ψυχὴν) del tuo servo *N.*
6 in un posto luminoso (τόπῳ φωτεινῷ),
7 in un posto ameno (τόπῳ χλοερῷ),[11]
8 in un posto di ristoro (τόπῳ ἀναψύξεως),
9 da dove è scomparso (ἀπέδρα) dolore, tristezza e gemito:
(ὀδύνη λύπη καὶ στεναγμός)
10 ogni peccato da lui commesso (πραχθὲν)
11 in parola o opera o per pensiero (κατὰ διάνοιαν)
12 come Dio benigno e filantropo perdona (συγχώρησον),
13 giacché non c'è uomo che viva e non pecchi:
14 tu solo esisti (ὑπάρχεις) al di fuori (ἐκτὸς) di ogni peccato
15 e la tua rettitudine (δικαιοσύνη) è rettitudine per i secoli, Signore[12]
16 e la tua parola è verità.
17 Perchè tu sei la vita e la risurrezione (ἀνάστασις)
18 dei defunti (κεκοιμημένων) tuoi servi,[13] Cristo Dio,
18 e a te rendiamo gloria
19 (*ad* COI*:* al Padre e al Figlio e allo Spirito santo,
20 ora e sempre).[14]

NB: Segue in COI EBE la preghiera [E1:8] (cf. infra dopo [E1:7]); in BAR segue come in BES: [E1:3]).

[E1:3]: preghiera II (di kefaloklisia)[15]

(cf. sigla "[1]D": OCP-74:333)
BES:116 (ECP:310) COI:89v EBE:192v BAR:503 (248v) (EBG:292)
(cf. GOA:453 ZER:446 ROM:292 PAP:334 BRU:162)

[16]Il diacono dicendo: Le teste[17] (vostre inchinate) (il sacerdote) prega (ἐπεύχεται) così:

---

[9] σου omm COI BAR.

[10] αὐτὸς ad EBE.

[11] ἐ.τ.χλ. omm COI EBE BAR.

[12] Κύριε om EBE.

[13] τοῦ κεκοιμημένου δούλου COI EBE: om BAR.

[14] σὺν τῷ ἀνάρχῳ σου Πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ EBE.

[15] Si tratta di una preghiera per i familiari del defunto; oggi essa è adoperata come preghiera del III antifonon nel funerale di un sacerdote.

[16] Καὶ praemitt COI EBE.

[17] ὑμῶν ad EBE.

1 Signore Signore, che sei (ὑπάρχων)
2 conforto dei tribolati (θλιβομένων παραμυθία),
3 consolazione degli afflitti (πενθούντων παράκλησις)
4 e sollievo di chi è nella pusillanimità (ὀλιγοψυχίᾳ ἀντίληψις):
5 a chi è attenagliato (συνεχουμένους) dall'afflizione (πένθει)
per il defunto (τοῦ κοιμηθέντος)
6 conforta con la tua misericordia (εὐσπλαγχνίᾳ παραμύθησαι):
7 ogni dolore di tristezza (ἄλγος λύπης)
ancorata nei loro cuori (ἐγκείμενον ἐν τῇ καρδίᾳ)
8 cura (θεράπευσον),
9 e il tuo servo addormentato (κεκοιμημένον)
nella speranza della risurrezione (ἐν ἐλπίδι ἀναστάσεως)
10 fa' riposare nel seno di Abramo (ἐν κόλποις 'Αβραάμ).
11 Perché tu sei il riposo del tuo servo
(*add* COI EBE: Cristo Dio nostro),
12 e a te (*ad* COI: rendiamo gloria:
13 al Padre e al Figlio e allo).

[E1:4]: preghiera I per un sacerdote[18]
(cf. sigla "[2]D": OCP-74:333)
BES:116 (ECP:311) COI:89v EBE:193
(cf. GOA:452 ZER:443 ROM:291 PAP:332 BRU:158)

Preghiera per un sacerdote deceduto (τελευτήσαντος ἱερέως).
1 Ti ringraziamo Signore Dio nostro
2 perché di te solo é il vivere immortale (τὸ ζῆν ἀθάνατον)
3 e la gloria incomprensibile (ἀκατάληπτος)
4 e la filantropia ineffabile (ἄφατος)
5 ed il regno senza successione (ἀδιάδοχος)
6 e che non c'è presso di te accezione di persone (προσωποληψία):
7 per tutti gli uomini dunque hai stabilito una morte comune
(κοινὸν τὸν θάνατον ἐτάξας)
8 una volta compiuti (πληρωθέντων) i tempi (ὥρων) della vita,
9 perciò ti supplichiamo sovrano (δέσποτα) Signore:
10 il tuo servo *N.*
11 che era nostro fratello e concelebrante (συλλειτουργόν)
12 che ebbe in te una fede e confessione retta (ὀρθήν)
13 e indefettibile (ἀδιάβλητον),
14 ora addormentato nella speranza di una risurrezione eterna,

---

[18] Serve oggi come preghiera del II antifonon del funerale di un sacerdote.

15 fa' riposare nel seno di Abramo,
16 e come lo avevi preposto ministro (κατέστησας λειτουργόν)
17 della tua chiesa della terra (τῆς ἐπὶ γῆς ἐκκλησίας σου)
18 fa' che così lo sia del tuo altare (θυσιαστηρίου) celeste
19 con dignità spirituale (πνευματικῇ ἀξίᾳ),
20 come lo avevi ornato davanti agli uomini
21 così rendilo degno de la tua gloria davanti agli angeli,
22 tu che sei solo senza peccato,
23 tu che hai glorificato (ἐδόξασας) la sua vita sulla terra
24 tu stesso rendi giusta (δικαίωσον) la sua uscita
25 con l'ingresso nel tuo santuario (τῶν ἁγίων σου):
26 il suo spirito con tutti coloro
27 che dall'inizio (ἀπ' αἰῶνος) ti furono graditi (εὐαρεστησάντων)
28 annovera (συναριθμῶν).
29 Perchè tu sei il riposo del tuo servo
30 Cristo Dio nostro
31 (*ad* COI: e a te rendiamo gloria:
32 al Padre e al Figlio e al).

NB: Seguono in COI EBE:
1) l'inizio della preghiera di kefaloklisia [E1:3] (cf. supra),
2) [E1:9]: preghiera per un diacono defunto (cf. infra). Seguono soltanto in COI:
3) [E1:6]: per un defunto (cf. infra),
4) [E1:7]: per un bambino defunto (cf. infra).

[E1:5a]: preghiera di kefaloklisia
(per un sacerdote BES : per un monaco COI EBE)
(cf. sigla "[3]D": OCP-74:333)
BES:116v (ECP:312) COI:91 EBE:194
(cf. ZER:440 PAP:329)

Pace a tutti. Le teste.[19]
1 Signore Signore Dio nostro,
2 che nella tua saggezza (σοφίᾳ) hai plasmato l'uomo dalla terra
3 e hai disposto (νομοθετήσας) di farlo ritornare di nuovo
4 alla terra a causa del peccato (διὰ τὴν ἁμαρτίαν),
5 tu che fai scendere (κατάγων) nel ades e ritornare (ἀνάγων),
6 che fai morire (ἀποκτένων) e di nuovo vivifichi (ζωοποιῶν):
7 ricevi (πρόσδεξαι) l'anima del tuo servo *N.*

[19] Pace ... : Preghiera per il decesso (τελευτῇ) di un monaco COI EBE, cf. EBE: in margine.

8 e fa' che riposi (ἀνάπαυσον) nel seno di Abramo,
9 e per quello (ἀνθ᾽ ὧν) che ha sofferto (ἐκοπίασεν)
10 prendendo (ἄρας) la sua croce[20] e seguendoti (ἀκολουθήσας)
11 come avevi comandato:
12 ricompensalo (ἄμειψαι) con le tue abbondanti misericordie,
13 e se in qualche cosa (εἴτι) come uomo ha peccato,
14 giacché a te solo appartiene essere senza peccato,
15 perdonalo (συγχώρησον) come benigno (che sei),
16 e fa' che riposi nelle dimore (μοναῖς) dei tuoi santi.
17 Per la grazia e le misericordie e la filantropia
18 dell'unigenito (*ad col:* Figlio tuo
19 col quale sei benedetto
20 con il santissimo e buono e vivificante tuo Spirito
19 ora e sempre e nei secoli).

[E1:5b]: preghiera per un monaco defunto[21]
BAR:508 (251) (EBG:296 GOA:449)
(cf. GOA:452 ROM:289 ZER:440 PAP:329 BRU:164:

Preghiera per un monaco defunto (κοιμηθέντα).
1 Sovrano Cristo[22] Dio,[23]
2 il solo che hai l'immortalità (ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν),
3 che abiti una luce inaccessibile (φῶς οἰκῶν[24] ἀπρόσιτον),
3 che fai morire e vivere (ὁ ἀποκτείνων καὶ ζωοποιῶν),
4 che fai scendere nell'ades e risalire (κατάγων ... ἀνάγων):
5 tu con la tua[25] saggezza hai plasmato l'uomo dalla terra,
6 e di nuovo lo fai ritornare nella terra
7 rispondendo all'esigenza dell'anima (ψυχῆς χρέος ἀπαιτῶν):
8 supplicato (ἱκετευόμενος) riceve l'anima del tuo servo
9 e fa' che egli riposi (ἀνάπαυσον)
10 nel seno di Abramo, Isacco e Giacobbe,
11 e dàgli la corona della rettitudine (στέφανον τ.δικαιωσύνης),
12 la parte (μερίδα) dei salvati (σωζομένων)
13 nella gloria dei tuoi eletti (ἐκλεκτῶν),

---

[20] Frase mancante in GOA.

[21] Adoperata oggi come preghiera del I antifonon nel funerale di un sacer

[22] Χε : Κύριε GOA:452 ROM etc.

[23] ἡμῶν add GOA:452 ROM.

[24] Cf. GOA.

[25] σῇ omm GOA:452 ROM.

14 perché per quanto ha sofferto (ἐκοπίασεν) in questo mondo
15 a causa (διά) del tuo nome
16 riceva un'abbondante ricompensa (ἀνταπόδοσιν)
17 nelle dimore dei tuoi santi.
18 Per la grazia e la filantropia del tuo Figlio unigenito.[26]

NB.: cf. ZER:440 PAP:329: testo composto da [E1:5a] e [E1:5b]

[E1:6]: altra preghiera per un defunto

BES:117 (ECP:312) COI:90v EBE:194v

Altra preghiera per il decesso di un defunto (κεκοιμημένου).
1 Presso di te e verso di te (Παρὰ σοῦ καὶ πρὸς σέ)
2 gli spiriti di quelli che ti hanno riconosciuto (ἐπεγνωκότων), Sovrano,
3 perciò ti supplichiamo:
4 fa' riposare lo spirito
5 del tuo servo *N.* che si è addormentato
6 in un posto luminoso (τόπῳ φωτεινῷ),
7 nella regione dei tuoi giusti (χώρᾳ δικαίων σου),
8 e risuscitandolo (ἀναστήσας) nel tuo secondo e terribile avvento
9 non lo fare risorgere (ἐξαναστήσῃς) per giudizio (εἰς κρίσιν)
ma per giustificazione (δικαίωσιν):
10 giacché non si troverebbe giusto (δικαιωθήσεται)
al tuo cospetto (ἐνώπιόν σου) alcun vivente (πᾶς ζῶν).
11 Perché tu sei il riposo (ἀνάπαυσις) del tuo servo
12 (*ad* COI: Cristo Dio nostro).

[E1:7]: preghiera per un fanciullo defunto

BES:117 (ECP:313 GOA:478) COI:90v EBE:194

Preghiera per il decesso (τελευτῇ) di un bambino (νηπίου).
1 Signore, che proteggi (φυλάσσων) i bambini nella vita presente,
2 nella futura, per la semplicità e l'irreprensibilità della sua ragione
(διὰ τὸ τῆς γνώμης ἁπλοῦν καὶ ἀνεύθυνον),
3 dando (gli) in eredità (ἀποκληρῶν) il seno di Abramo
4 e facendo (lo) abitare (κατασκηνῶν) in luoghi luminosi (φωτοειδέσι)
5 nei quali alloggiano (αὐλίσεται) gli spiriti dei giusti:
6 accogli in pace
7 anche l'anima del tuo servo *N.*
8 perché tu hai detto che dei tali è il regno dei cieli.

[26] Cf. GOA:542 ROM.

10 Perché di te solo è il regno e la forza (*ad* COI: e la gloria eterna
11 del Padre e del Figlio e dello Spirito santo
12 ora e sempre).

PREGHIERE COSTANTINOPOLITANE SUPPLEMENTARI

[E1:8]: altra preghiera costantinopolitana[27]

COI:89 EBE:192 BAR:504 (249) (EBG:292 GOA:434) (manca in BES)

Altra preghiera per un deceduto (ἐπὶ τελευτήσαντος).[28]
1 Dio[29] Dio nostro,[30]
2 creatore (δημιουργός) e salvatore di tutti (τῶν ἁπάντων),[31]
3 e giudice (κριτής) dei vivi e dei morti (νεκρῶν),
4 che fai scendere (κατάγων) alle porte dell'ades e risalire (ἀνάγων),
5 che dal non essere (μὴ ὄντων) all'essere (τό εἶναι)
porti (παραγαγών) tutte le cose,[32]
6 che dalla terra hai plasmato l'uomo
7 e alla terra di nuovo[33] a causa del peccato lo hai fatto ritornare,
8 ma per tua filantropia lo richiami (ἀνακαλούμενος) alla vita:
9 fa' riposare l'anima del tuo servitore,[34] Sovrano,
10 per pietà e misericordia:[35]
11 nella regione della luce (χώρᾳ φωτός),
12 in luogo di riposo (τόπῳ ἀναπάυσεως),
13 nel seno[36] di Abramo, Isacco e Giacobbe
14 con tutti quei santi
15 che dall'inizio (ἀπ' αἰῶνος) ti furono graditi.
16 Perché tu sei il riposo del tuo servo defunto
17 Cristo nostro Dio

---

[27] In COI EBE segue la preghiera di kefaloklisia [E1:3] (cf. supra), in BAR segue [E1:10] (cf. infra).

[28] Εὐχὴ ἑτέρα COI : ἄλλη EBE in marg.

[29] 'Ο Θ. om BAR.

[30] ὁ Θ.τοῦ σώζειν ad BAR.

[31] τ.ά. om BAR.

[32] Cf. BAR.

[33] Cf. BAR.

[34] Plural. in BAR.

[35] Cf. BAR.

[36] Cf. BAR.

18 e a te rendiamo gloria.[37]

[E1:9]: per un diacono defunto
COI:90 EBE:193v (manca in BES)

Preghiera per un diacono che si è addormentato (κοιμηθέντα).
1 Tu che hai come dimora (οἴκησιν) il cielo
2 e tutto l'intorno della terra (τὰ περιέποντα ἐν τῇ γῇ):
3 tu stesso conosci l'operosità (ἐργασίαν) del nostro fratello defunto
4 che nella tua casa
5 da te fortificato (δυναμούμενος) fra di noi ha eseguito,
6 perciò ricompensa (ἄμειξαι) benigno la sua partenza (ἐκεῖθεν ἄνεσιν)
7 e accordagli di abitare (κατοικῆσαι) nella luce
8 e nella regione dei giusti (χώρᾳ δικαίων),
9 perdonandogli (συγχωρῶν) i debiti di tutte le colpe
10 e a noi concedendo aiuto
11 alla luce dei tuoi precetti
12 finché usciamo (ὑπεξέλθωμεν) anche noi da questa ombra (σκιᾶς).
13 Perché adorato è il tuo santo Nome:
15 del Padre e del Figlio e dello Spirito santo
15 ora.

ALTRE PREGHIERE PERIFERICHE

[E1:10]: altra preghiera per un defunto
BAR:505 (249v) (EBG:293 GOA:434)

Altra preghiera per un deceduto (τελευτήσαντος).
1 Benigno e filantropo (ὁ ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος) Iddio,
2 fa' riposare il servo tuo nelle dimore (μοναῖς) dei giusti,
3 e a noi una fine (τέλη) assicura cristiana e senza peccato
4 in ogni parola e opera buona.
5 Per la grazia e la misericordia e la filantropia.[38]

[ED]: prece diaconale per i defunti
BAR:530 ("528" bis = 262) (EBG:314 cf. GOA:424 ROM:251 PAP:293)

Diaconali (Διακονικὰ) per i defunti (κοιμηθέντας).

---

[37] Cf. BAR.

[38] Segue [E2:2], cf. infra BAR:505 (249v) (EBG:293 GOA:437) preghiera sulla tomba.

1 In pace preghiamo il Signore.
2 Per la dormizione (κοιμήσεως), la tranquillità (ἀνέσεως) e la beata memoria (μακαρίας μνήμης) dei nostri fratelli che nella fede hanno preso il riposo (ἀναπαυσαμένων): preghiamo il Signore
3 Perché sia perdonata (συγχωρηθῆναι) a loro e a noi ogni colpa (πλημμέλημα) volontaria e involontaria: preghiamo il Signore.
4 Perché il nostro filantropo Dio che ha accolto (προσδεξάμενος) il suo spirito lo faccia stare (κα<τα>τάξη) in un luogo luminoso, in un luogo di sollievo, in compagnia (χορείας) degli angeli, dove i giusti riposano (ἀναπαύονται): preghiamo.
5 Avendo sollecitato (αἰτησάμενοι) la pietà di Dio e la sua filantropia, noi stessi e gli uni gli altri e tutta la nostra vita a Cristo Dio raccomandiamo.

PREGHIERE PER LA SEPOLTURA

[E2:1]: preghiera di remissione con unzione della salma
(cf. sigla "[4]D": OCP-74:334)
BES:117v (ECP:315) COI:110 EBE:195

Preghiera sulla tomba quando si versa il myron o l'olio in forma di croce per tre volte[39] sopra la salma (λειψάνου).[40]
1 Ricordati (Μνήσθητι) Signore nostro Dio
2 del nostro fratello *N.* che dorme (κοιμηθέντος)
nella fede e nella speranza della vita eterna
(ἐν πίστει καὶ ἐλπίδι ζωῆς αἰωνίου),
3 e come buono e filantropo
4 che stai al disopra dei peccati (ὑπερβαίνων ἁμαρτίας)
5 e cancelli le trasgressioni (ἐξαλείφων ἀδικίας)

---

[39] Per tre volte (τρίτον) omm COI EBE.

[40] Il testo della preghiera non contiene alcuna allusione all'unzione né alla sepoltura; si tratta di una preghiera di assoluzione postuma.

Mss che hanno un ufficio di unzione per i defunti: Sinai 98 (DMI:336), Lavra 88 (DMI:443), Sinai 995 (DMI:445), Hag. Stauros 8 (DMI:481), Pantokrator 149 (DMI:490), Konstamonitou 19 (DMI:499), Antonin (DMI:502), Sinai 972 (DMI:576), Sinai 988 (DMI:588), Lavra 103 (DMI:265), Lavra 105 (DMI:636), Dionysiou 452 (DMI:645), Shausky (Vlatadôn) 29 (DMI:646), Karakallou 155 (DMI:659), Xeropotamou 51 (DMI:659), Alexandria 455 (DMI:667), Athenae 94 (DMI:789), Esfigmenou 214 (DMI:843), Xeropotamou (DMI:921), Koutloumousiou 358 (DMI:926), Jerusalem 375 (DMI:929), Synod.Mosq. gr.279 (DMI-PRI 107), Synod. Mosq. gr.280 (DMI-PRI 119). Ma cf. i manoscritti italo-greci studiati da Th. Christoloulou: XRD

6 lascia, rimetti, perdona (ἄνες, ἄφες, συγχώρη<σ>ον)
7 ogni sua colpa (πλημμέλημα) volontaria e involontaria,
8 facendolo risorgere (ἐξανιστῶν) nella tua santa seconda venuta (παρουσίᾳ)
9 per la partecipazione (εἰς μετοχὴν) dei tuoi beni eterni
10 in vista dei quali (ἀνθ' ὧν) in te solo ha creduto
11 quale vero e filantropo Dio.
12 Perché tu sei il riposo (ἀνάπαυσις) del tuo servo,
13 Cristo Dio (*ad* COI: nostro)
14 e a te rendiamo gloria
15 al Padre e al Figlio e al santo Spirito).

[E2:2]: altra preghiera per la sepoltura

BAR:505 (249v) (EBG:293 GOA:437) cf. Gb10:79

Preghiera generale di epitaffio (ἐπιτάφιος καθολική).
1 Sovrano Dio degli spiriti e di ogni carne,
2 che dai la serenità (καταστολὴν) della gloria
e non l'inerzia dello spirito (ἀντὶ πνεύματος ἀκηδίας),
3 che con la tua ineffabile sagezza (ἀπορρήτῳ σου σοφίᾳ)
avendo unito l'anima al corpo (ἑνώσας ψυχὴν σώματι)
4 poi di nuovo li separi (πάλιν ἀναλύων)
5 (destinando) la polvere alla polvere (χοῦν τῷ χόϊ),
6 lo spirito verso (te) stesso (πρὸς ἑαυτὸν)
7 togliendo quel che avevi dato (καθὼς ἔδωκας ἀφελόμενος),
8 tu stesso Cristo sovrano, ricevi l'anima del tuo servo *N.*
9 e mettilo a riposare (κατάταξον ἀναπαύεσθαι) con i tuoi santi
10 in un posto luminoso (εἰς τόπον φωτεινὸν),
11 nella regione dei pii (εἰς χώραν εὐσεβῶν),[41]
12 in un posto di ristoro (εἰς τόπον ἀναψύξεως),
13 là da dove è scomparso (ἀπέδρα) il dolore, la tristezza
e il lamento (ὀδύνη - λύπη - στεναγμός),
14 perché in verità non c'è più morte per i tuoi servi
15 ma trasferimento dell'anima (ψυχῆς μετάστασις):
16 e se in qualche cosa ha peccato per parola, opera o pensiero
17 ignora (πάριδε) in quanto Dio buono e filantropo,[42]
18 e di chi è nel dolore sii redentore e conforto,
(τῶν πενθούντων ἀντιλήπτωρ καὶ παραμυθία γενοῦ)

---

[41] Cf. GOA qui nn.10-11 omittit.

[42] Cf. GOA.

19 illumina (κατάλαμψον)
l'oscurità della loro agitazione (τὴν ἀχλὴν τῆς ἀθυμίας)
con la tua luce spirituale (νοερῷ σου φωτί),
20 e noi radunati per l' omaggio alla salma (λειψάνου τιμὴν)
fortifica (παρακράτησον)
21 e sii propizio (ἵλεως γενοῦ)
alle nostre trasgressioni (ἀνομίαις).
22 Perché sei tu la remissione (ἄφεσις) delle nostre colpe.
23 E a te si deve la gloria:
24 al Padre e al Figlio e allo Spirito santo
25 ora e sempre.

[E2:3]: per un vescovo defunto

BAR:507 (250v) (EBG:295 GOA:466)

Preghiera di epitaffio per un vescovo.[43]
1 Signore Gesù Cristo
2 agnello di Dio che toglie il peccato del mondo,
3 che consoli i pusillanimi (ὀλιγοψύχους) in ogni afflizione (θλίψει):
4 tu stesso sii il conforto (παραμυθία) delle tue pecorelle,
5 beato (μακάριος) è veramente colui che avevi eletto (ἐξελέξου)
6 e prescelto (προσελάβου) come pastore (ποιμένα) nostro:
7 ricompensalo (ἀπόδος) per la fatica pastorale (ἀντὶ τοῦ ποιμενικοῦ κόπου)
con un degno (εὐσεβῆ) premio,[44]
8 introducilo (εἰσάγαγε)[45] come portatore di lume (λαμπαδηφόρον)
nel tuo talamo (νυμφῶνα) celeste,
9 dàgli la confidenza angelica (ἀγγελικὴν παρρησίαν)
10 perché senza disonore si presenti (παραστῇ) davanti
al tuo inaccessibile trono,
11 e di noi abbi cura (περιποίησαι) Signore
12 come sarà conveniente e grato (πρέπον καὶ ἀρέσκον) alla tua grandezza.[46]
13 Perché tu sei la vita e la speranza nostra,
14 e a te è dovuta la gloria:
15 al Padre e al Figlio e allo Spirito santo ora.[47]

---

[43] Non c'è nel testo nessuna allusione alla sepoltura; il testo dimostra una grande devozione dei fedeli verso il loro pastore defunto.

[44] Cf. GOA.

[45] Cf. GOA.

[46] Cf. GOA.

[47] Cf. GOA.

Cf. altre preghiere o formule più recenti di assoluzione postuma in A. Almazov (ALM), *Тайная исповѣдь*, Odessa 1894, 3° volume, (приложенія): 1ª parte: ALM-1:11: Vatic.1114:f.103 (s. XVI) formula per iscritto; 2ª parte: ALM-2:79: Paris BN 67 (s. XVI) (cf. [P3:1] OCP-95:"65"); ALM-2:81: Paris BN 1087:f.155v (s. XVI); ALM-2:84: Athen.254:f.66 (s. XVIII) del rètore Massimo; ALM-2:85: Athen.119: f. 66 (a.D. 1512) di Simeone di Tessalonica; ALM-2:87: ant.Barber.416:f.148 (s. XV) per iscritto; ALM-2:87: Athen.284:f.43 (s. XVII) per un morto in guerra. DMI:497: Kostamonitou 19 (s. XV) formula per iscritto.

Cf. εὐχαὶ συγχωρητικαί: GOA:587 ZER:226 ROM:336 PAP:167 PAP:251. Inoltre cf. ufficio per gli agonizzanti: GOA:585 ZER:389 ROM:366 PAP:289 (Salmi 69, 142 e 50, più un kanon: di Andrea di Creta in GOA ZER PAP, di Teodoro Studita in ROM).

PREGHIERE CONVIVIALI IN MEMORIA DEI DEFUNTI

[E3:1]: preghiera per l'agape commemorativo[48]

BES:117v (ECP: 316 GOA:526) COI:88 EBE:195v

Preghiera per i dolci (κολλύβοις) (in memoria)[49] di un defunto.[50]

1 Signore Dio nostro,
2 speranza di quanti t'invocano (ἐπικαλουμένων)
3 e riconoscono (ἐπεγνωκότων) il tuo santissimo Nome:
4 in memoria (μνήμην) del tuo servo *N.* che riposa (ἀναπαυσαμένου):
5 benedici i semi che sono stati apportati (προτεθέντα σπέρματα)
al tuo santo tempio (ναῷ)
6 e colui per il quale (τὸν δι' ὃν) essi sono stati portati
7 alloggialo (κατασκήνωσον) nel seno di Abramo
e nella regione della vita (χώρᾳ ζωῆς):
9 accordandogli la tranquillità (ἄνεσιν)
10 e il perdono (συγχώρησιν) delle colpe commesse :
11 si, Signore, tu che conosci (εἰδὼς) l'infermità (ἀσθένειαν) umana
12 e quanto questa sia leggera (τὸ ταύτης εὐόλισθον):
13 non entrare in giudizio con chi è trapassato (μεταφοιτήσαντος)
con fede e speranza in te,
14 dando anche a noi di osservare (ἐκτελεῖν) in santità
i tuoi commandamenti
15 e a quelli che commemorano la sua dormizione (κοίμησιν ἐκτελοῦντας)
16 ricompensandoli (ἀμειβόμενος)
in corrispondenza all'intenzione (ἀξίως τῆς προαιρέσεως)

---

[48] Sull'uso dei κόλυβα cf. nostro *Le Typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine* (= OCA 185, Roma 1969), pp. XVI, 411.

[49] μνήμη add COI EBE.

[50] κοιμηθέντ<ος> BES COI: EBE κεκοιμημένου.

17 Perché tu sei il riposo dei defunti (κεκοιμημένων)
18 e a te la gloria.

CONCLUSIONE

Negli antichi mss slavi dello Sluzhébnik le preghiere dei defunti apparivano in appendice all'ufficio de la Pannychis (Panikhida) che, nell'ufficio delle ore "cantato" (ᾀσματικὴ ἀκολουθία o pesnennoe posledovanie), proprio delle chiese cattedrali e secolari (non monastiche) (cf. BAR POR BES COI, ma anche "Nuovi Fogli Glagolitici del Sinai"), seguiva al vespro festivo.

Questo ufficio occupava dunque la prima vigilia della notte; essa era seguita dal canto di uno dei kontakia di s. Romano il Melode.[51]

La Pannychis constava essenzialmente di tre *antiphona* salmici (preceduti dal Ps 90 e seguiti dal Ps 50) e di 5 preghiere abbastanza lunghe (attribuite al patriarca s. Germano, † 733) che facevano allusione alla parte della notte che gli uomini offrivano al Signore in compagnia degli angeli che eternamente *vigilantes* o "acemeti" per natura non cessano mai di lodare Dio.

È probabile che questo ufficio sia stato celebrato nell'antica Costantinopoli anche per la veglia presso le spoglie dei defunti che, definitivamente addormentati sulla terra, vegliavano in cielo, simili ormai agli angeli.

Questo potrebbe spiegare i fatti seguenti:

1) Nessun eucologio patriarcale possiede un ufficio funebre completo.

2) L'antico ufficio della Pannychis e gli attuali uffici dei defunti seguono uno schema quasi identico; la cosa è evidente nell'attuale ufficio di funerale dei sacerdoti (cf. Bruni).

3) Il fatto che le preghiere dei defunti si trovino nei mss slavi in appendice alla Pannychis festiva.

4) L'identità di appellazione (Panikhida) presso gli slavi, sia per l'antico ufficio cattedrale,[52] che per l'attuale ufficio di funerale.

---

[51] Cf. M. Arranz, "Romanos le Mélode", DSp t. 13 (fasc. 89-90) 898-908, Beauchesne, Paris 1988.

[52] Il canto di questo ufficio era molto popolare in Russia prima dell'introduzione dell'agrypnia secondo il Typikon sabaita per opera del patriarca Nikon nel sec.XVII; cf. la nostra recensione «N. D. Uspensky, *The office of All-Night Vigil...*», in *St. Vladimir's Theological Quarterly* 24 (1980) 83-113, 169-195, tradotto da OCP-76:117-155,402-425: «L'office de la veillée nocturne...»

5) Che i primi uffici per i defunti appaiano in manoscritti italo-greci di tradizione monastica (cf. XRD).

Ben potremmo ripetere le conclusioni già presentate a proposito della Pannychis (OCP-75:139):

> «Se si considera l'ufficio dei defunti come un ufficio espiatorio per il perdono dei peccati del defunto, destinato a garantire la sua sorte eterna, allora le preghiere di S. Germano (*a lui si attribuiscono le preghiere di quell'ufficio*) non sono per niente adatte. Ma se al contrario, noi consideriamo la celebrazione della morte come la vittoria del cristiano, liberato ormai dalle leggi fisiche di questo mondo, e per tanto anche da quella del sonno, e capace di aggiungersi alla lode perpetua delle potenze immateriali e di godere definitivamente dello splendore del cielo, allora noi pensiamo che i cristiani del sec.VIII (*allora ci riferivamo all'Eucologio "S. Marco", ma la stessa cosa vale per "Bessarion" e "Strategios" del sec. XI*) non hanno trovato strano di celebrare la Pannychis festiva per i defunti, nello spirito delle antiche anafore, contenute nello stesso eucologio, che non distinguevano praticamente tra la memoria dei santi "canonizzati" e quella «di ogni spirito giusto deceduto nella fede» (Liturgia di S. Giovanni Crisostomo).

E a questo punto sarà bene ricordare che l'ufficio dei defunti per eccellenza è stato sempre e dappertutto la celebrazione dell'eucaristia *corpore praesente;* eucaristia alla quale i vivi prendono parte sentendosi uniti al defunto che ormai partecipa a quella del cielo, entrato com'è nella gioia del suo Signore. L'eucaristia, celebrandosi in una dimensione di eternità, fuori del tempo e dello spazio, è per i cristiani vivi e defunti il punto d'incontro e di ritrovo.

In questa prospettiva le preghiere dei defunti che abbiamo appena presentato aggiungono certamente una nota di dolore e di austerità al quadro generale, ma non tale da cancellare la tonalità di gioia e di festa coscienti per la fede che per il deceduto è arrivato il tempo delle nozze dell'Agnello. Non è da meravigliarsi che nell'attuale ufficio dei defunti, sommerso da tropari e canoni di provenienza monastica di tinte tanto fosche, e probabilmente d'ispirazione stoica, le antiche preghiere dei defunti, ad eccezione di una di esse, siano praticamente scomparse. La loro parziale sopravvivenza è assicurata nei funerali dei presbiteri, anche se ormai sono adoperate come materiale di ripieno, composte come erano per altre occasioni, quelle indicate dai rispettivi titoli degli eucologi costantinopolitani.

EPILOGO

Con questo lavoro sulla liturgia dei defunti mettiamo fine come già preannunziato alla serie dei "sacramenti della restaurazione". Ora avrem-

mo dovuto accingerci a completare quella dei "sacramenti dell'istituzione" cominciata con l'incoronazione regale, che propriamente sacramento non era (cf. OCP-90:83).

I sacramenti più importanti di questa terza serie sarebbero stati il matrimonio e le ordinazioni; ma questi temi sono stati trattati rispettivamente in 1993 e in 1995 da Alexis Pentkovsky nel quadro delle settimane Saint-Serge de Parigi; il primo lavoro è stato già pubblicato ed il secondo dovrebbe esserlo tra breve.[53]

Un tema pendente sarebbe quello dell'iniziazione e professione monastica. Noi pensiamo che questa celebrazione sia anche essa un sacramento, almeno *sensu lato*. Nel rituale bizantino i voti del novizio non sono l'elemento principale della professione; le orazioni del sacerdote celebrante sembrano essere non meno importanti, se non essenziali, al compimento del rito, quasi come accade nella celebrazione del matrimonio bizantino.

Il capitolo 27° dell'introduzione della nostra edizione del «L'Eucologio Costantinopolitano agli inizi del sec. XI» (ECP:49) è dedicato al tema della professione monastica. Esso era stato trattato già nel 1968 nell'opera del compianto M. Wawryk, (*Initiatio monastica in liturgia byzantina*).[54] Sarebbe auspicabile che un nuovo studio adeguasse questa autorevole opera alla conoscenza dei manoscritti dell'Eucologio maturata negli ultimi anni.

Ci è stato suggerito più volte dai colleghi di riprendere tutti gli articoli pubblicati dal 1971 in poi, sia sul ufficio divino che sui sacramenti, e farne dei libri più leggibili, prescindendo cioè da tutto il materiale da ricerca, forse necessario a suo tempo, ma oggi incombrante e inutile ai più dei lettori, tanto più che le diverse redazioni dell'Eucologio sono state già studiate e presentate come tesi di dottorato, e qualcheduna anche stampata.

In questa nuova edizione di carattere divulgativo si potrebbe tentare anche una esegesi dei testi pubblicati, cercandone sia l'origine biblica che quella patristica, e tenendo conto dei commentari specificamente ortodossi a partire da s. Simeone di Tessalonica fino a quelli dei tempi recenti; e pensiamo a persone che abbiamo conosciuto come Ene Branişte, Aleksandr Shmeman e John Meyendorff. In questo lavoro avremmo potuto fare una ricerca sull'origine delle singole preghiere, come è stato fatto

---

[53] Cf. Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae», «Subsidia» 1994, 1996.

[54] OCA 180, Roma 1968.

per esempio da A. Pentkovsky nei citati suoi articoli sul matrimonio e sulle ordinazioni.

Un altro argomento che sta lentamente maturando è quello della connessione intima dei sacramenti con la eucaristia. Gli studi di J. Mateos e di R. Taft sullo sviluppo di questa parte essenziale del culto cristiano sono stati di grande stimolo per gli studiosi. In appendice a «L'Eucologio Costantinopolitano ...» noi stessi abbiamo pubblicato i testi della liturgia eucaristica bizantina.

È un fatto che agli inizi del secondo millennio tutti i sacramenti erano celebrati dai bizantini in relazione con la liturgia eucaristica: il battesimo, le ordinazioni e la professione monastica ne facevano parte. Anche l'unzione dei malati si amministrava durante la messa. Il matrimonio e l'incoronazione regale comportavano la comunione dei Presantificati, e questa era anche essa una celebrazione eucaristica. La penitenza e le preghiere parapenitenziali, comportando come parte essenziale della terapia una privazione temporanea della comunione, supponevano anche esse la messa come approdo finale. E anche la liturgia dei defunti come abbiamo appena proposto era connessa con l'eucaristia.

I sacramenti non possono essere celebrati se non nella consapevolezza che l'autore e operatore di essi è la stessa Divina Persona che nell'eucaristia ci introduce nel mondo definitivo e totale delle realtà celesti. Scomparendo le categorie «tempo-spazio» (già relativizzate dalla geniale equazione di Einstein, e ora praticamenta annullate dalla teoria quantica) non abbiamo altro punto di appoggio che l'eternità.

Non è di oggi la nostra mancanza di fede nel valore oggettivo del "tempo liturgico".[55] Il primo capitolo dell'epistola agli Ebrei ci insegna che per l'ultima volta, in questi ultimi tempi, Dio ha parlato agli uomini per mezzo del Figlio e che costui, esaurita la sua missione, è ritornato alla destra della Maestà; le riserve della Storia sono a vuoto e l'umanità si trova ormai in un'assurda situazione di mancanza di "temporaneità". Al cristiano non resta che unirsi allo Spirito e alla Sposa nell'implorazione finale dell'Apocalisse: «Amen. Vieni Signore Gesù».

Pontificio Istituto Orientale — Miguel Arranz, S.J.

---

[55] Cf. M. Arranz, "Les «fêtes théologiques» du calendrier byzantin" (= *La liturgie expression de la foi. Conférences Saint-Serge 1978*. Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae", Subsidia 16), Roma 1979, 29-55.

Vincenzo Ruggieri, Franco Giordano, Alexander Zäh

La penisola di Alicarnasso in età bizantina*

I^{a} parte

a Pietro Chieti

Non ci fosse il connotato "bizantina", potrebbe, il lettore, essere indotto a ritenere le pagine che seguono come un *remake* del viaggio topo-epigrafico effettuato da G. E. Bean e J. M. Cook oltre 40 anni fa nella penisola di Alicarnasso, ora Bodrum[1]. In realtà il nostro intento è quello di rinvenire, a volte riesumando da informazioni passate — queste veramente molto scarne e vaghe — i siti bizantini, gli insediamenti, i singoli monumenti quando si da il caso, di questo montagnoso promontorio

---

* Si desidera ringraziare il Ministero Turco della Cultura e il Direttore dei Musei e dei Monumenti per il permesso accordatoci. Il gruppo di lavoro del P.I.O. era costituito da: F. Giordano, R. Uberti, V. Diex, G. Gonnella e V. Ruggieri; il commissario governativo era il Sig. M. Demir del Museo di Etnografia e Geografia di Ankara. Nostri ospiti sono stati il Dr. M. Yaşak Şimşek (Ankara) e il Dr. M. Turillo (Milano). I nostri più vivi ringraziamenti vanno al Sig. Nino Odorici, proprietario della *DeniCar*, Milano, che ci ha amichevolmente concesso l'uso di un'automobile; al Sig. M. Mori, Direttore Comm. della Kodak, Milano, che ci ha ancora generosamente fornito il materiale fotografico. Al P. C. Capizzi, ancora solerte e generoso nel suo aiuto per questa ulteriore campagna di lavoro va il nostro più sentito ringraziamento.

[1] G. E. Bean - J. M. Cook, "The Halicarnassus Peninsula", *Annual of the Br. Sch. at Athens* 50 (1955) 86-169; gli Stessi hanno riassestato e completato i dati su questo territorio in "The Carian Coast III", *ib.* 51 (1957) 88. I due studiosi si avvalevano al tempo del *Mediterranean Pilot*, Washington 1941^{7} a noi inaccessibile. Bean è ritornato sul sito di Karyanda nel suo *Kleinasien. 3. Jenseits des Mäander Karien mit dem Vilayet Mugla*, Stuttgart 1974, 134. Gli apporti di W. Radt (*Ist. Mitt.* 3, [1970]) e di Y. Boysal (*Anadolu* 15, [1971], 63-71) sugli insediamenti antichi non sono pertinenti a quanto qui si dice. Le cisterne ottomane, la cui tipologia è stata ben studiata (da E. Benedetti in *Annali della Scuola Norm. Sup. di Pisa*, ser. III, 33 [1993] 63-72; cf. anche la descrizione di M. Collignon nel 1880, riportata da L. Robert, "Documents d'Asie Mineure", *BCH* 106 [1982] 314 e nota 20), e che puntellano l'andamento viario (fattore che certifica la persistenza degli antichi tracciati) non saranno da noi considerate. Ci asteniamo inoltre dalla discussione sulla sede episcopale (forse Alicarnasso) sotto cui il nostro territorio rientrava: su questo, vedi E. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie Mineure antérieure au VIe siècle,* CSCO 127, Sub. 2, Bruxelles 1951, spec. 125-131; V. Ruggieri, "Addendum to the Episcopal Lists of Asia Minor. Caria", REB 44 (1966) 221-234. Questo territorio è stato in parte trattato da V. Ruggieri, "La chiesa di Küçük Tavşan Adası nella Caria Bizantina", *JÖB* 40 (1990) 383-5 (*SEG* 40 [1990] n. 967); Id., "Architettura e urbanistica nell'Impero Bizantino VI-IX secolo. Principi di una metodologia", *Byzantina Mediolanensia. Atti del V Congr. Naz. di Studi Biz.*, in corso di stampa 1997.

della Caria si da ricostruire, pur se parzialmente ed il più delle volte ipoteticamente, la continuità e l'entità abitativa e culturale di questi centri. Quanto qui si offre desidera, inoltre, sopperire alla carenza di documentazione bizantina trasmessa dei passati viaggiatori, intenti solamente, come era il caso, a verificare e a volte consolidare la topografia classica raccogliendo iscrizioni; pensiamo, inoltre, con la ricerca sul campo, di consolidare la conoscenza e documentare i monumenti bizantini che *sistematicamente* e senza freno alcuno sono distrutti, fagocitati dalle incontrollate costruzioni turistiche. Non si può misconoscere il pericolo che la disciplina storico-archeologica corre attualmente sulle coste carie, e non solo su queste: il lavoro di documentazione analitica dei siti, i più ancora sconosciuti, non soltanto arricchisce la conoscenza del territorio bizantino dell'Asia Minore, ma ancor più complementa in modo sorprendente la conoscenza dei grandi siti (nel nostro caso Alicarnasso, praticamente privo di monumenti bizantini) che sorgono lungo la costa o nel suo vicino entroterra.

La parabola storica di "apogeo e declino" non è cosi marcatamente bipolare come sembra[2]: essa abbraccia una varietà di moduli abitativi urbano-rurali (ripristino, reiterati inizî, dislocazioni in villaggi, *échelles* commerciali, fortificazioni arroccate, etc) che solo un lavoro lungo e capillare sul territorio e sui singoli monumenti (incredibile è stata la perdita del patrimonio musivo e *a fresco* lungo le coste qui trattate, che depriva di molto lo studio e la comparazione sulle tecniche pittoriche[3], musive, costruttive, e sulle malte) riuscirebbe a collocare nel tempo dando, crediamo, il senso di una più reale evoluzione delle comunità e dei siti nell'epoca bizantina.

IL TERRITORIO E I VIAGGIATORI

Il territorio da noi considerato comprende il versante nord della sella del promontorio di Bodrum, dal villaggio ora turistico di Torba, a circa 5 Km a nord di Bodrum, fino alla estremità nord del promontorio, nel villaggio di Türkbükü, distante da Torba circa 9 Km. In genere sia la linea costiera che l'entroterra presentano un aspetto collinoso e montagnoso,

---

[2] Per la costa licia, vedi C. Foss, "The Lycian Coast", *DOP* 48 (1994) 1-52, e la nostra recensione in *OCP* 61 (1996) 209-211; cf. gli stimolanti suggerimenti di J. Lefort, "Rural Economy and Social Relations in the Countryside", *DOP* 47 (1993) 101-113.

[3] Abbiamo concesso alla Prof. Maria Andaloro di studiare gli affreschi della chiesa sita su Tavşan Adası, affreschi già conosciuti ed inizialmente presentati da V. Ruggieri in *JÖB* 40 (1990) 383-403. Ritorneremo con aggiornamenti sulla chiesa e sugli affreschi in un prossimo rapporto.

1. La penisola di Alicarnasso e Myndus
(*Journ. Hell. Studies* 16 [1896] pl. X con nomi moderni aggiunti).

molto ricco di boschi di pini, mentre radure pianeggianti di limitata estensione sono rinvenibili alla fine della discesa della sella che porta a Torba, e nei pressi di Gölköy, ove il terreno assume anche l'aspetto paludoso nella parte più interna della baia. Dopo una lunga analisi si è addivenuti a riconoscere il sito di Karyanda nella zona semi-paludosa della baia di Gölköy, a sud[4]. Ciò, se puntualizza un sito classico previsto nella lista dei tributi attici, non contribuisce in modo attivo al nostro proposito topo-onomastico giacché Karyanda non compare in nessuna fonte bizantina.

Alla fine degli anni 80 del secolo scorso, il *kaza* (distretto) di Bodrum contava 787 Kmq di cui 667 coperti da montagne e foreste, mentre i rimanenti erano adibiti a pascoli (40) e coltivazione (120)[5]. L'attuale situa-

---

[4] Scylax di Karyanda 99, ed. C. Müller, *Geogr. Graeci Min.* I, Paris 1855, 72-3: Καρύανδα νῆσος καὶ πόλις καὶ λιμὴν (οὗτοι Κᾶρες). Il primo ad identificare il sito fu C. T. Newman, *A History of Discoveries at Halicarnassus, Cnidus, Branchidae*, II, London 1863, 597 (sulla cartina da lui pubblicata Newton identifica Telmessus con Gül per rispetto verso il parere espresso da W. M. Leake, *Journal of a Tour in Asia Minor, with comparative Remarks on the ancient and modern Geography of that Country*, London 1824, 227-8; in seguito, Newton (II, 598-600) ritorna sulla propria opinione fissando Karyanda a Gül), seguito da W. R. Paton - J. L. Myres, "Three Karian Sites: Telmissos, Karyanda, Taramptos", *Jour. Hell. Studies* 14 (1894) 375-6 (dove si stabilisce fermamente l'identificazione grazie ad una moneta rinvenuta da Paton), ed ancora dagli Stessi, "Karian Sites and Inscriptions", *Jour. Hell. Studies* 16 (1896) 209-210. La νῆσος di Scylax venne intravista come Salih adası un decennio prima da B. Haussoulier, Inscription de l'île de Karyanda, *BCH* 8 (1884) 218: costui scendeva da Bargylia (Varvil) verso Alicarnasso passando da Kuyacak (allora Koudjiak) e Drouvanta (attuale Torba, chiamata Durvanda da Paton e Myres). R. Chandler, che viaggiava negli anni 1764-6 (*Voyages dans l'Asie Mineure et en Grèce, faits aux dépenses de la société des Dilettanti, dans les années 1764, 1765 et 1766*, II, Paris 1806, 13) intuì la parte di Karyanda a terra: "le voyager qui examinera bien la côte de la Carie, est assuré de découvrir Caryanda, que l'on croit entourée comme Bargylia, et située dans une plaine". Su Karyanda, vedi Bean - Cook, "The Halic. Peninsula 155-160"; L. Robert, "Villes cariennes dans les listes des tributs attiques", *Rev. Philol.* 62 (1936) 276-284; L. Zgusta, *Kleinasiatische Ortsname*, Heidelberg 1984, 233.

[5] V. Cuinet, *La Turquie d'Asie. Géographie administrative statistique descriptive et raisonnée de chaque Province de l'Asie-Mineure*, III, Paris 1894, 662. Mr de Thevenot, *Voyage en Europe, Asie et Afrique*, 1[e] partie, Amsterdam 1727[3], 359 notava che la campagna vicino a Bodrum "est fort fertile en raisins, figues et autres semblables fruits". M. Michaud (con M. Poujoulat), *Correspondance d'Orient (1830-1831)*, IV, Bruxelles 1841, 105 (lettre 83), da ottimo osservatore, constatava come Bodrum non aveva né commercio né industrie, e che il territorio produceva grano e fichi (frutto presente ancora oggi). Attinente a quanto detto, cf. l'editto di Diocleziano nella recensione di Mylasa: G. Cousin, "Voyage en Carie", *BCH* 22 (1898) n. 35D; W. Blümel, *Die Inschriften von Mylas (IGSK 34)*, I, Bonn 1987, n. 606. *Le premier voyage d'Asie Mineure au printemps 1899* di V. Bérnard (L. Robert, *Opera Minora* V, 111-122) ci è rimasto inaccessibile.

zione viaria di collegamento con l'entroterra è rimasta sostanzialmente la stessa. Nel 1888 "Bodroum n'a point de route carrossable. Celle qui relie cette ville à la chaussée de Milas, à Kulluk [odierna Güllük, a nord-est], est une voie antique assez bien conservée qui passe à Guvergjinlik (le pigeonnier), village situé près des ruines de Bargylia"[6]. Un'antica via collegava dunque Alicarnasso con Mylasa, passando da Torba; ancora una, comunque, legava Alicarnasso con il territorio ad est. Quest'ultima è indicata da un miliario trovato a Yokuşbaşı, 3 Km a nord di Bodrum, e datato sotto il regno di Anastasio I[7], e dalla presenza di un altro miliario trovato a Gökbel, ma proveniente da Aşağı Mazı[8]. La via antica che proveniva da Mylasa, passando da Torba e scendendo ad Alicarnasso viene segnalata da un'iscrizione frammentaria trovata fra le rovine di Sıralık, presso Guvercinlik[9]. Essa è incisa su un frammento di una lastra di marmo bianco; la lunghezza del dettato è 23 cm; due linee le cui lettere sono alte 2 cm (il miglio è alto 4,5 cm):

ἡγεμο]νεύοντος Οὐαλε[ρίου[10]
...] τοῦ διασημ[οτάτου
I
M I

A Gölköy, lungo la costa qui esaminata, si rinviene ancora un altro miliario databile agli anni della tetrarchia (295-305): si tratta qui di un

---

[6] V. Cuinet, *La Turquie d'Asie* 665. Probabilmente su questa via arrivava l'altra che scendeva da Bargylia (G. Traina, "Ricognizione del settore Sarı Çay. Considerazioni preliminari", *Annali della Sc. Norm. Sup. di Pisa, cit.* 669-670). Da Bargylia proviene anche il miliario (del tempo di Anastasio I o Giustino) trovato a Dörttepe (2 Km ad est di Bargylia), sulla strada oggi asfaltata ("la voie antique" de Cuinet), al bivio per Mumcular (Karaova): cf. W. Blümel, "Epigraphische Forschungen in Westen Kariens 1991", X *Araştırma Sonuçları Topl.*, Ankara 1993, 207-211 (Blümel non conosceva l'altra iscrizione di Güvercinlik, vedi dopo).

[7] H. Grégoire, *Recueil des Inscriptions Grecques d'Asie Mineure*, Paris 1922, n. 236; Bean - Cook, "The Halic. Peninsula" n. 33a (*SEG* 16, 665a).

[8] V. Ruggieri, "An Archaeological Survey along the Coast of the Ceramicus Gulf", *XIV Araştırma Sonuçları Toplantısı*, Ankara 1997.

[9] Da noi trovata e fotografata nel 1984; cf. C. Foss, "Strobilos and related Sites", *Anat. Studies* 38 (1988) 170, n. 89. Foss, a proposito di questa iscrizione, notava il titolo di *perfectissimus* per Valerio, per cui la data oscilla fra Domiziano e il tardo IV sec. quando il governatore assunse il tirolo di *clarissimus*. Questa strada, inoltre, arrivata ad Alicarnasso proseguiva oltre spingensosi presumibilmente verso Myndus; cf. il miliario trovato a Beypinar: Bean - Cook, *ib.* 138, n. 54b (*SEG* 16, 694b) [il n. 54a riporta un miliario romano]; D. H. French, "The Roman Road-System of Asia Minor", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 7/2, Berlin-New-York 1980, 726, n. 33.

[10] Così, piuttosto che Ουαλη [... (ϵ per la definizione grafica lunata).

fusto di colonna con il nome di Massimiano eraso[11]. Stando così le cose, si può pensare che il nostro territorio possedeva un precedente sistema viario romano[12], rinnovato poi a cavallo del V e VI secolo. Inoltre, il nostro tratto di costa veniva affrontato da sud, esattamente dall'incrocio stradale attuale che biforca la strada Mylas-Bodrum verso Torba-Gölköy.

La costa è ricca di golfi, profonde insenature e baie e, nel caso di Gölköy, di una profonda rientranza semi-paludosa. Da quanto si dirà, sembra evidente che la via marittima sia stata molto usata, e da quanto si è conservato risulta che la costa era attrezzata ed utilizzata per scambi commerciali, probabilmente la vera ragion d'essere di questi insediamenti (il caso di Tavşan e Küçük Tavşan Adası, d'altra natura, sarà trattato altrove). Una pagina minuziosa di Pirî Reis descrive questo tratto costiero:

> [dopo aver superato Kara Ada (Salih Ad.), toccato il sito di Güvercinlik, allora *bucak*] a sud-est di questo (sito) c'è un golfo chiamato Turve. In questo golfo v'è acqua potabile. Doppiando verso ovest il capo occidentale di questo golfo, v'è un piccolo attracco chiamato Sirebükü: qui si trova anche acqua potabile. Ulteriormente verso ovest, v'è un porto chiamato Ilıca (sorgente calda). Ad ovest dell'apertura di questo porto si trova anche acqua potabile. A sud-ovest di questo, ancora, v'è un capo chiamato Çomça burnu. Doppiandolo ad ovest e veleggiando verso terra, s'entra nel golfo di Gülür. All'interno di questo golfo si trovano tre isole. In questo golfo, ancora, verso ovest si trova un approdo (*bucak*) chiamato Palamut bükü: qui le navi approdano e trovano acqua potabile. Lasciando questo approdo e con prua ad ovest v'è un'apertura di cala chiamata Boğlıca: non è questo un porto per attracco, in quanto resta aperto. Più ad ovest, inoltre, si trova un golfo chiamato Varily e su ambo i lati di questa baia v'è un

---

[11] Foss, "Strobilos" 72 e n. 95. Il fusto di colonna marmorea, da noi visto e fotografato nel 1984, giaceva abbandonato all'interno di un giardino privato; nel 1994 era stato semidipinto ed eretto a sostenere un vaso all'interno di un bar. Le lettere sono alte 4-5 cm, ed il dettato epigrafico si svolge su 11 linee (escluso il miglio e la rasura di Massimiano che rispondeva alle l. 5-6). Non possiamo sapere con certezza da dove proveniva la colonna giacché μίλια γ′ non risponde alla distanza da Alicarnasso (da Torba? Forse).

[12] Accenniamo solo che sotto la tetrarchia vi fu un intervento massiccio sulla rete viaria in questa parte della Caria. Da Iasos abbiamo un miliario che puntualizza una via "die von Iasos weg und wahrscheinlich nach Mylasa fürhte": W. Blümel, *Die Inschriften von Iasos (IGSK* 28/1), Bonn 1985, nn. 18-19, p. 35-6. A Mylasa abbiamo un altro miliario simile a quello rinvenuto a Gölköy (manca l'*incipit* di τοῖς κυρίοις ἡμῶν); cf. D. H. French, "Milestones of Pontus, Galatia, Phrygia and Lycia", *Zeit. für Pap. und Epigr.* 43 (1981) n. 16, p. 173-4; W. Blümel, *Die Inschriften von Mylasa*, n. 36, p. 19-20. Se quest'ultimo sia da collegare all'intervento imperiale evidenziato a Gölköy resta ancora non certo.

ruscello. Di fronte a questo golfo v'è un'isola chiamata Kara Ada. Il canale fra quest'isola e la costa anatolica crea un sicuro rifugio per grandi navi[13].

La toponomastica non è cambiata molto dal XVI secolo: a) Turve è Torba, nota in anni passati come Durvanda; b) Sirebükü, prima di Ilıca e di Gök burnu, non aveva una denominazione nell'800 (oggi è sito turistico); c) Ilıca, quasi certamente ad indicare un sito termale, resta con la stessa denominazione; d) Çomça burnu resta ancora oggi; e) Gülür è Gölköy, tale il nome anche nell'800; f) le isole si trovano all'uscita nord del golfo di Palamut bükü, oggi Türkbükü[14]; g) Boğlıca deve essere una delle due insenature prima di h) Varilye (Farilya bükü), profonda insenatura che guarda Tavşan adası a nord. La strozzatura della penisola di Alicarnasso ha creato questo grande golfo a nord la cui toponomastica antica solo in parte può essere riconosciuta. Benché il golfo sia largo, le baie che presentano un insediamento bizantino sono in realtà riparate dal vento settentrionale, e poste su una costa bassa, che scende dolcemente a mare e atta all'approdo. Questo spiega come la parte più a nord, esposta maggiormente al vento e con una costa molto ripida e prevalentemente brulla, sia priva di ancoraggio o siti abitati[15]. Come vedremo dai monu-

---

[13] Pirî Reis, *Kitabı Bahriye*, t. II, Istanbul 1988, 477-9; cf. anche la versione di P. Kahle, *Das türkische Segelhandbuch für das Mittelländische Meer vom Jahre 1521, B.* II, Berlin-Leipzig 1926, 69 (l'isola di Tavşan è qui chiamata Pontikusa). Di questo promontorio Idrisi menziona con certezza solo *Astrubalu* (Strobilos): K. Miller, *Mappae Arabicae. Arabische Welt- und Länderkarten* III B., *Asien* I, Stuttgart 1927, 6; I B 3. H., 85. Non identificabili con le informazioni offerte da Pirî Reis sono le indicazioni date dai portulani italiani (K. Kretschmer, *Die italienischen Portolane des Mittelalters*, Berlin 1909 (port. Rizo nn. 248-9) e greci (A. Delatte, *Les Portulans Grecs*, Liège-Paris 1947, 247). Vaghe sono le menzioni che di questo territorio danno Haccı Khalfa e Evliya Çelebi (P. Wittek, *Das Fürstentum Mentesche. Studie zur Geschichte Westkleinasiens in 13.-15. Jh.*, Istanbul 1934, 166 e 171-2).

[14] Al tempo di Newton il nome era Roumeliköi; alla fine del secolo divenne Rumbuköy (*Jour. Hell. Studies 14 [1894] 376)*, e qualche anno prima del 1921 cambiò nell'attuale: G. Guidi, "Viaggio di esplorazione in Caria. P. I. Golfo di Bargylia e di Keramos", *Annuario della R. Sc. Arch. di Atene* IV-V (1921-22, publ. 1924) 364-5. Guidi notò al tempo che "in una tomba rupestre, rettangolare, di età greca [= ellenistica] furono dipinte in età cristiana, alcune croci e il monogramma di Cristo in rosso", *ib.* 365 (questa tomba non è stata da noi rinvenuta).

[15] "After passing the mouth of the Bargylian gulf, and the headland of Caryanda, between the rocky coast of Myndus and the island of Calymna, the navigation became more intricate in consequence of the numerous steep and barren rocks, which rise almost perpendicularly above the water's edge, with deep water close round them. They appear to consist entirely of red trachyte, and belong to the same formation as the greater part of the promontory between Myndus and Halicarnassus": W. J. Hamilton, *Researches in Asia Minor, Pontus and Armenia; with some account of their antiquities and geology*, II, London 1842, 29 (costui disponeva della carte di Beaufort, preparate accuratamente da Copeland e Graves). Per la geologia del territorio, molto valido

menti, Gölköy era in età bizantina un centro di discreto interesse commerciale e di estensione territoriale: in questi ultimi decenni, tuttavia, molte tracce edilizie, come molti frammenti marmorei sono scomparsi o reimpiegati nelle nuove costruzioni turistiche che affollano un lato della baia[16]. La baia di Torba col suo insediamento bizantino sta scomparendo sommersa dall'espansione di un villaggio turistico. Bean e Cook notarono "the mausoleum on the shore of Torba bay... The building was marble faced [cosa non vera]; it has a shallow forecourt and a main chamber with an apse at the east end; the floor was paved in black, white, and red mosaic"[17], avanzando ancora l'idea che Torba fosse un "simple Turkicism" derivante da Tara(m)p/ἐν Ταράμπτωι, una proprietà terriera appartenente ad un cittadino di Alicarnasso[18]. Se cosi fosse, Torba potrebbe essere considerato come un sito appartenente alla giurisdizione di Alicarnasso.

Prima di iniziare l'esposizione dei monumenti riscontrabili ed ancora oggi intelligibili, preme chiarire qualche ambiguità circa il sito di Gölköy. L'introduzione a questo villaggio fatta da C. Foss è, in certo qual modo, non propriamente corretta, e conviene ristabilirla per accertare fino in fondo l'entità ed una possibile identità del sito stesso. Foss diceva: "the modern settlement (= Gölköy) has a harbour with two small islands facing it and takes its name from a lake which lies to the east just behind the shore... In and around the village are the remains of classical antiquity, with tombs, some constructed and some carved into the rock, particularly notable. These have been described..."[19], tale da accettare l'identificazione del sito con Karyanda. Ritorneremo più tardi sul porto; per quanto riguarda le isole, queste fronteggiano Türkbükü (Roumeli-köi di

---

resta: A. Philippson, "Reisen und Forschungen in westlichen Kleinasien", *Petermanns Mitt., Ergänz.* 183, V H., 1915, 51-2. Non ci sembra opportuno soffermarci in questo rapporto sul fenomeno del ricco commercio marittimo lungo questa costa e il relativo rischio di naufragio. Cf. G. F. Bass – F. H. van Doorninck, *Yassi Ada. I. A seventh-century Byzantine Shipwreck*, Texas A. and M. Univ. Press 1982; F. H. van Doorninck, "The Cargo Amphoras on the 7th century Yassi Ada and 11th century Serçe Limanı Shipwrecks", in V. Deroche – J. M. Spieser, *Recherches sur la céramique byzantine*, Paris 1989, 247-257.

[16] Non riterremmo Gölköy un sito in cui possano identificarsi convenientemente Marcianoupolis o Anastasioupolis (cf. Foss, *ib.* 172-3 e n. 98): ben altri luoghi sono da considerare per rispondere alle fondazioni imperiari (Alagün, presso Iasos, Alakışla [*OCP* 61 (1996)], Göl, nel golfo di Simi [*OCP* 55 (1989) 96-100; 345-349]).

[17] "The Carian Coast III", 88 con una foto (pl. 20b) presa nel 1945.

[18] "The Halicar. Peninsula", 159 (l'iscrizione in *SIG*^{3} 1044, l. 18).

[19] Foss, "Strobilos" 171.

Newton[20]), situato più a nord ed anch'esso con tombe antiche viste dai due inglesi e da Guidi, e queste isole si trovano fuori dalla portata "commerciale o marittima" che il centro (quello antico *aveva un'isola)* sito a Gölköy poteva avere, situate, come sono, all'uscita nord-ovest del golfo. Per quanto riguarda le antichità ed il sito stesso, sembra opportuno avvicinarlo come fece Newton:

> Gül is a village situated very near the sea. A small valley, richly wooded, but rather marshy, stretches inland from the sea. Here fever is prevalent. As we entered the valley [si ricordi, che Newton viene da nord], I noticed close to the sea [a questo punto il mare è molto basso, ma non ancora entra nella zona paludosa] two or three ruined tombs of the Roman or Byzantine period, containing tall vaulted chambers [su queste, che riteniamo bizantine, torneremo]...In the valley near the sea [stiamo nella zona ove comincia la spiaggia, oggi] are the ruins of a Byzantine village overgrown with bushwood [questa è la zona che terremo più vicino, ove si trovano i monumenti che presentiamo: è quella che si apre lasciando a destra, venendo da Torba, la strada semiasfaltata e procedendo verso nord-est, al mare] ...Retracing our steps along the shore, in the direction of Roumeli-köi [ritorna verso nord, donde era arrivato], we came to one of the tall vaulted buildings which I had noticed on arriving. This stands on the shore [ne abbiamo accertati tre, di cui solo due restano ancora "leggibili"], about the middle of the west side of the bay. A few feet higher from the shore is a Greek tomb cut in the rock, and below this some large blocks of blue limestone, with a Greek cornice and wreaths sculptured on them. They are built into a Byzantine wall [scomparso], but probably formed the face of a tomb near this spot[21].

Paton e Myres, da parte loro, specificano bene quanto dice Newton, prevenendo il lettore sul senso esatto delle parole del precedente viaggiatore:

> This village [= Gölköy] is at some distance from the sea [il nucleo ottomano-turco presumiamo stesse a ca. 100-150 m. dal mare] and the marsh [questa a sud-est, più lontana] from which it derives its name. Sir Charles Newton fixed Karyanda at Ghiöl, *by which he means of course not this modern village, but the shore in the neighbourhood of the marsh. The remains near the shore are all of Roman* or *Byzantine date, and would not in themselves speak for the existence of a Hellenic town here; such remains being found in plainty in almost every bay along the coast, though nowhere*

[20] Venendo da nord, Newton scriveva: "we arrived at Roumeli-köi, a village consisting of clusters of houses on the sides of barren hills. There is a small harbour, facing east by north, with an island in front": *A History* II, 598 (non poteva notare l'isola più piccola se non arrivando in barca nel golfo: egli veniva via terra da Farylia).

[21] *A History* 596-7. Lo Stesso disdegna la costa di fronte, oltre la lingua di mare che lambisce la zona paludosa che dà sul lago perchè non v'è nulla d'ellenistico: infatti, restano solo strutture bizantine.

piccolo bagno la cui definizione planimetrica è piuttosto difficile, anche se conserva sicuri attributi della sua originaria funzione; una grande cisterna, conservatasi integra nel suo perimetro esterno, chiude la sequenza degli edifici. Infine, allineate con l'asse longitudinale del mausoleo, a circa 20 m dal suo fronte ovest sono visibili anche le tracce di un molo. Esse sono completamente sommerse con l'eccezione dei primi 2 m e mostrano una profonda erosione; si conservano in modo sicuramente individuabile per la larghezza di circa 1 m e si inoltrano in mare per una decina di metri ad una profondità che aumenta progressivamente sino a 2 m.

LA CHIESA MAGGIORE

La chiesa è molto vicina, sul lato sud, all'edificio termale; questa contiguità, già osservata nella città di Alakışla, conferma che all'interno degl'insediamenti, non esistevano incompatibilità topografiche neppure tra tipologie tanto difformi per destinazione. Come è stato già detto, l'abside della navata centrale e un tratto di muro della navata nord sono le uniche sopravvivenze della chiesa insieme ad un piccolo frammento di pavimento a mosaico, visto proprio al centro della navata, nella zona del santuario, a ca. 4 m dall'abside. L'abside presenta all'esterno un profilo a cinque lati[26], derivato da un ottagono, con spessori di 1 m sul lato obliquo e 90-92 cm sui due lati perpendicolari al fronte absidale. La loro lunghezza varia dai 2,65 m di questi ultimi ai 3,45 dei lati obliqui, e ancora ai 3,67 m per il lato più esterno, parallelo alla linea del fronte absidale. È notevole che la misura dei due lati paralleli dell'ottagono sia simile per dimensione a quelle degli altri lati, ben superiore alla loro metà come vorrebbe la costruzione geometrica: questa anomalia conferisce un singolare allungamento all'intera zona absidale. Il diametro interno misura 6,70 m e l'andamento della curva è quasi perfettamente circolare. Se, come crediamo, il moncone di muratura di 4,70 m di lunghezza e 60 cm di spessore, appartiene alla muratura esterna della navata nord, possiamo definire con buona approssimazione le dimensioni complessive dell'intera chiesa, con l'eccezione della lunghezza totale[27].

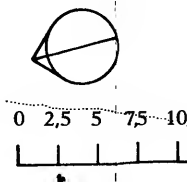
---

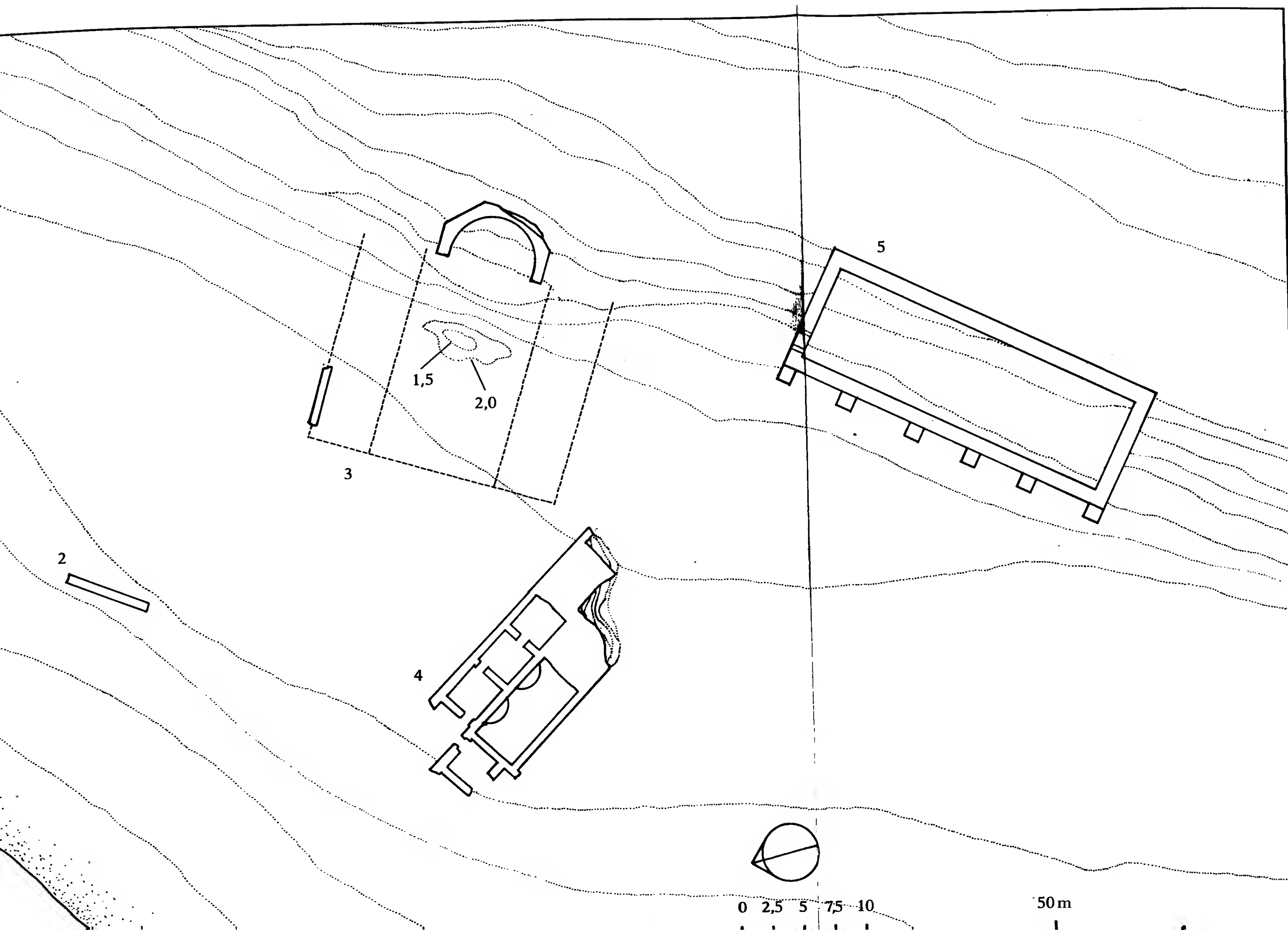
[26] Cfr. l'abside delle chiese di Alakışla: V. Ruggieri, F. Giordano, "Una città bizantina sul sito cario di Alakışla", 60-61 e 76. La stessa tipologia ritorna in Caria molto tardi: Th. Wiegand, *Milet*, B III, Heft 1. *Der Latmos*, Berlin, 1913, 22 ss.; U. Peschlow, *Latmos*. *Real. Byz. Kunst*. V (1993) 662, fig. 5.

[27] Questa dimensione, vedremo più avanti, può essere determinata anch'essa in modo sufficientemente approssimato, per la presenza di un altro edificio.

3. Planimetria generale del sito di Torba

1 - "Mausoleo"
2 - Avanzo murario non identificato
3 - Grande chiesa
4 - Edificio termale
5 - Piscina





5
1,5
2,0
3
2
4
0 2,5 5 7,5 10
50 m

L'asse longitudinale passante per il punto mediano del diametro absidale dista 9,50 m dal tratto superstite di muratura a nord, perciò la larghezza complessiva interna dell'edificio corrisponde a circa 19 m, che diventano più di 20 aggiungendo lo spessore delle due pareti esterne. Se ai 19 m si sottrae lo spessore delle murature interne, che possiamo stimare approssimativamente in 2 m, si ottiene la misura di circa 17 m dalla quale muovere per assegnare una dimensione alle navate, pur con tutte le incertezze connesse ad un simile metodo di calcolo. Assumendo uguale a 1/2 il rapporto tra le ampiezze delle navate laterali e centrale, questa risulta di circa 8,50 m e l'altra di 4,25. Questa ampiezza è sicuramente sproporzionata per le murature previste — come è rilevabile dal confronto con altre chiese della regione e con lo stesso spessore della muratura absidale della nostra chiesa — e sarà forse più rispondente alla realtà pensare una copertura piana a capriate, pur se gli edifici del sito, tutti voltati, non rafforzano certamente una tale ipotesi. La lunghezza sicuramente accertabile si ottiene sommando la dimensione longitudinale dell'abside, 5 m comprendendo lo spessore del muro, alla distanza tra l'abside e l'inizio del muro nord, 11,65 m, e alla lunghezza del muro stesso, 4,70 m. Si ottiene una misura di 21,35 m che rappresenta la dimensione minima possibile, visto che non esistono tracce di alcun tipo per delimitare la chiesa sul lato ovest.

Un'ultima notazione sull'orientamento, che presenta uno scarto di circa 30° rispetto alla direzione canonica ad est. Senza questa rotazione la chiesa non avrebbe potuto essere edificata nelle sue dimensioni attuali senza invadere lo spazio dell'edificio delle terme ad essa immediatamente contiguo. Nella situazione presente la distanza tra il fianco sud della chiesa, ricostruito come si è detto, e il lato nord dell'edificio termale è di soli 4 m se si considera la lunghezza di 21,85 m; essa sarebbe ancora minore aumentando la lunghezza della chiesa, che comunque non potrebbe superare di troppo questa dimensione, a pena di chiudere completamente il passaggio tra i due edifici. La rinuncia all'orientamento liturgico potrebbe suggerire che la chiesa sia stata edificata successivamente all'edificio del bagno, ed abbia dovuto perciò sottostare al vincolo topografico costituito da questa preesistenza? Per un tentativo ipotetico e parziale di risposta, si veda avanti a proposito dei mosaici.

Quali che siano state le dimensioni esatte della chiesa, le misure ipotizzate sono sufficienti per illustrarne l'importanza, ed è anche per questo che colpisce la pochezza di resti dell'insediamento che ne rappresentava l'intorno. Evidentemente quanto rimane apparteneva alla zona centrale ove erano situati gli edifici monumentali o utilitari o, in ogni modo,

di servizio, mentre è totalmente scomparso il tessuto connettivo che avrebbe *ambientato* la loro esistenza ai nostri occhi.

IL "MAUSOLEO" E LA SUA RIUTILIZZAZIONE

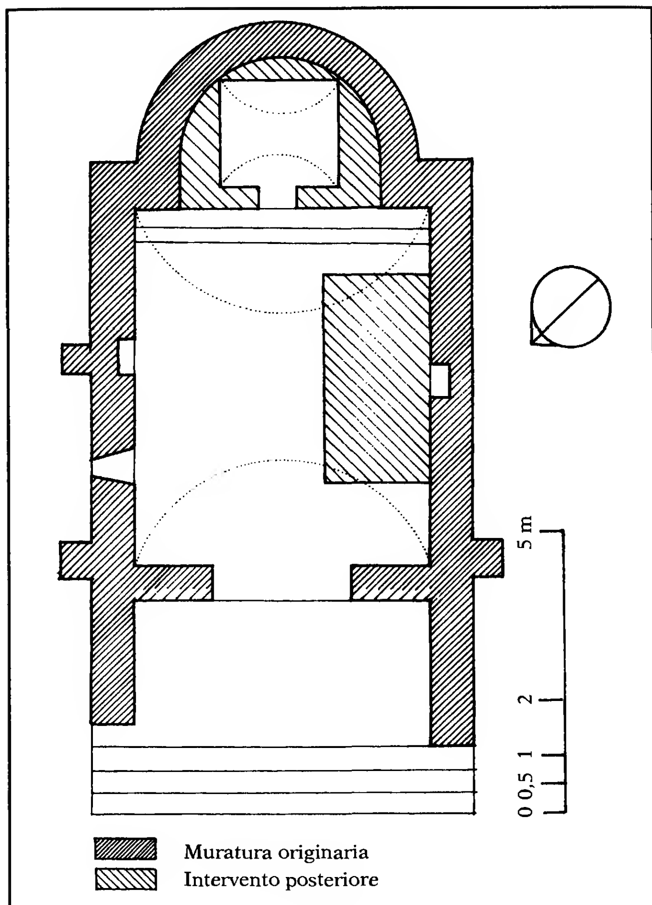
Accanto alla grande chiesa edificata *ex novo* per la funzione liturgica, è presente nell'insediamento un secondo edificio — forse adibito pur esso ad uso ecclesiastico con un adattamento successivo — le cui caratteristiche tipogiche denotano però un'origine diversa. È la costruzione più settentrionale tra quelle dell'insediamento, e presenta l'asse longitudinale orientato quasi esattamente sul sud-est, 134°, il che potrebbe anche essere la conferma di una sua originaria destinazione non chiesastica.

L'edificio ha la forma di un'aula rettangolare absidata, con due ante, profonde 2,62 m sul fronte; all'esterno misura 15,50 m di lunghezza — di cui 2,64 m per la sporgenza absidale — e 6,82 m di larghezza. All'interno lo spazio dell'aula è prossimo al cubo: le due dimensioni planimetriche sono infatti quasi uguali, 6,30 m la lunghezza e 5,30 la larghezza, così come l'altezza, che all'intradosso della volta misura 6,87 m.

Sulle pareti esterne ci sono 3 contrafforti quadrati, con il lato di circa 55 cm e alti 3,50 m, circa 2/3 dell'altezza totale dell'edificio. I due sulla parete nord la dividono in tre parti quasi uguali: distano 3,10 m dagli estremi e 2,95 m tra loro; l'unico contrafforte del lato sud è allineato con quello anteriore a nord.

Coesistono nell'edificio due diverse tecniche costruttive: un *opus incertum*, comune a tutte le altre costruzioni dell'insediamento, nelle pareti laterali e nella zona absidale, un rivestimento di belle lastre calcaree disposte secondo una tessitura pseudo isodoma, per il prospetto anteriore. Lo spessore della muratura è abbastanza uniforme: 77 cm per le due pareti nord e sud e per le ante, appena meno, da 75 a 70 cm per il cilindro absidale; più sottile, 60 cm, la parete anteriore. Lo spessore della volta è infine di 35 cm.

Il discreto stato di conservazione complessivo permette di leggere distintamente la fattura dell'*opus incertum*, omogenea per scelta di materiale — si alternano a intervalli regolari blocchi privi di lavorazione e difformi per pezzatura con corsi di scaglie sottili e sempre del medesimo calcare, con funzione di redistribuzione dei carichi e di ricomposizione dell'orizzontalità delle assise — e regolarità di posa. Bisogna aggiungere che la muratura mostra un'accuratezza di esecuzione superiore alla qualità del materiale, soprattutto nei punti di maggiore sollecitazione dinamica come gli angoli e le ammorsature. La malta sembra molto dura



4. Torba, il "mausoleo".

e compatta, di impasto sottile e di colore piuttosto chiaro, con intrusi ben visibili, di colore nero.

La facciata invece, come si rileva dove è caduto, mostra un rivestimento estremamente accurato di lastre calcaree, con una tessitura pseudo isodoma su un nucleo cementizio piuttosto grossolano; le due ante inquadrano l'unica porta dell'edificio, 3,43 m per 2,52 m, con un architrave, monolitico ma diviso ora in due parti da una rottura obliqua, modellato con un rozzo cavetto, sormontato da un secondo blocco alquanto rovinato, probabilmente di riuso, tagliato all'origine con molta cura e decorato con notevole lavoro, usando del repertorio decorativo classico, che lascia ancora riconoscere una modanatura che sovrasta una fascia dentellata. L'architrave era sostenuto da mensole alte 21 cm (è presente solo quella di destra) e sporgenti 37 cm dal filo dello stipite; sulla fronte è poi ancora ben visibile un'apertura semicircolare al di sopra della quale il *cementicium* mostra un profondo incasso orizzontale che doveva sostenere un qualche motivo del rivestimento stesso. Il pronao, preceduto da tre gradini che sollevano il piano dell'edificio a circa 80 cm sul piano di campagna, è coperto dalla stessa volta a botte che copre l'aula, realizzata con un *coementicium* che impiega gli stessi materiali calcarei usati per il resto della costruzione, in dimensioni però notevolmente più piccole.

Una seconda apertura si trova sulla parete est, al di sopra della calotta absidale, in posizione simmetrica a quella sovrastante la porta di ingresso; è larga 68 cm ed alta 100; l'ultima si apre quasi al centro dei due contrafforti del lato nord, ad un'altezza sul pavimento di 2,90 m. È fortemente strombata, larga 65 cm nel lato interno e soltanto 15 all'esterno, e alta 60. Su entrambe le pareti laterali infine, ad un'altezza di 2,5 m, si trova una nicchia, che dista dal fronte absidale 228 cm sul lato nord e 277 sul lato sud. La prima è larga 64 cm, alta 95 e profonda 37; la seconda è larga 57 cm.

All'esterno l'abside ha profilo circolare, ma presenta nel tracciato interno una marcata irregolarità: la curva ha raggi quasi uguali, 187 e 177 cm, nelle due direzioni perpendicolari, ma lungo l'asse longitudinale viene ad aggiungersi un tratto rettilineo di 83 cm, che porta la profondità absidale a 260 cm. In alzato l'arco imposta a 3,69 m con un raggio di 162 cm; lo spessore della calotta è 26 cm

In origine il piano dell'abside, che si spingeva nell'aula per circa 50 cm, era rialzato di 19 cm, come testimonia il gradino ancora in sito,

parallelo al fronte absidale dal quale sporge per 57 cm.[28] Un intervento sicuramente posteriore alla costruzione dell'edificio ha modificato profondamente questo spazio. Con l'esclusione di una fascia di pochi centimetri nella parte anteriore, esso è stato riempito sino all'altezza di 187 cm con una massa muraria[29] molto massiccia ma cava all'interno, esattamente sull'asse longitudinale ove si trova un vano di notevole dimensione planimetrica, 210 cm di larghezza per 195 di profondità, coperto da una volta a botte alta 116 cm all'intradosso. Sul fronte un'apertura di 64 cm, alta quanto il vuoto posteriore, lo mette in comunicazione con l'aula. La posizione e la forma del vano, fanno pensare al ricetto di una sepoltura

Lo spessore della muratura sul fronte è di 40 cm e 31 quello della volta, sulla quale rimangono larghe tracce del massetto di 10 cm per l'allettamento di un rozzo mosaico monocromo di tessere di calcare bianco, assai diverso da quello del pavimento dell'aula (vedi dopo). Il piano si conclude verso l'aula con un gradino alto 21 cm e profondo 40 di cui non è chiara la funzione.

Alla base della struttura una cornice di marmo saccaroide, posta in opera capovolta, corre esternamente all'abside per tutta la larghezza dell'aula, sporgente 32 cm rispetto alla struttura sovrastante e arretrata 25,5 cm rispetto alla sua sopraelevazione originaria, con un profilo molto semplice, articolato in un listello alto 9 cm su una gola dritta di 11, in tutto 20 cm di altezza per 40 di profondità.

Simile all'intervento in abside, anch'esso piuttosto grande per dimensioni, è un altro blocco realizzato sul lato destro dell'aula, che ne viene notevolmente ingombrata. Distante 115 cm dal fronte dell'abside stesso, il volume, parallelepipedo, è lungo 370 cm e sporge 185 cm dalla parete sud, con un'altezza di 164 cm un poco più bassa della struttura in abside. Esso si sovrappone alla decorazione musiva dell'aula, interrompendone la figurazione senza alcuna mediazione o accorgimento, malgrado l'omogeneità della stesura e il buono stato di conservazione che questo doveva ancora conservare al momento dell'intervento.

---

[28] L'ipotesi dell'originalità del rialzo del piano absidale potrebbe testimoniare l'intenzione di sottolineare la separazione dell'abside dall'aula per evidenziarne la diversità funzionale e conferirgli un maggior rilievo (conteneva un sarcofago?).

[29] La fattura più tarda della struttura in abside è desumibile anche dal tipo di muratura, meno accurata, nella sua disposizione, di quella dell'edificio, e nel fatto che non sono presenti ammorsature con gli stipiti dell'arco absidale su nessuno dei due lati.

L'EDIFICIO DELLE TERME

Una successione di vani a ridosso della grade chiesa è quanto resta dell'edificio termale presente nell'insediamento. L'insieme ha forma rettangolare molto allungata, 17 m ca., con una larghezza di poco meno di 4 m che si raddoppia nella parte rivolta a sud-ovest per la presenza di un secondo corpo di fabbrica. Lo stato di conservazione è fortemente compromesso dalla generale precarietà delle murature, provocata dalla quasi totale erosione delle malte, dai numerosi crolli, che impediscono l'accesso alla quota dei pavimenti nella maggior parte dei vani, per l'accumulo di detriti e macerie, e dalla presenza, infine, di una purtroppo rigogliosa vegetazione che contribuisce al progresso del dissesto.

Malgrado condizioni di così grave degrado, che incidono pesantemente anche sulla leggibilità complessiva dell'edificio[30], è possibile l'attribuizione di questi resti ad una tipologia termale, per i numerosi e inequivocabili indizi ancora presenti negli ambienti, come le sezioni di *tubuli* rimaste nei muri, il tipo di intonaco isolante usato negli ambienti interni, come, soprattutto, due *praefurnia* ottimamente conservati e un frammento di rivestimento parietale marmoreo su un muro protetto da uno spesso strato di intonaco che mostra nell'impasto una grande quantità di laterizio triturato, all'interno di un ambiente ove sono presenti anche i resti di un pavimento a mosaico.

La parte superstite del complesso presenta una sequenza di 4 ambienti, di pianta quasi quadrata e approssimativamente uguali tra loro, disposti in linea con orientamento a sud-est; lo scarto è di appena 5°, 50° contro 45°. Il primo vano procedendo da sud-est a nord-ovest, è il solo dei quattro a presentare un leggero scostamento dalla pianta quadrata, con una larghezza inferiore a quella di tutti gli altri vani. Paralleli a questa prima serie di ambienti, e con lo stesso orientamento, se ne dispongono altri tre, in posizione tale che il vano centrale, il maggiore, si affianca ai due rivolti a ovest. Agli estremi di questo, verso est c'è poi un ambiente voltato e parzialmente interrato a una quota inferiore; a ovest il terzo vano, che conserva visibile, unico in tutto il complesso, la quota pavimentale, con ampie tracce di mosaico. Ante e ammorsature indicano la presenza di altri ambienti, dei quali non si è conservata però altra traccia visibile alla nostra ricognizione.

---

[30] La mancanza di qualunque trovamento che possa indicare termini, anche ampi, di frequentazione impedisce la formulazione ragionevole di datazione che vada al di là di una generica indicazione basata su comparazione con altri edifici simili o su una estensione dei dati raccolti altrimenti per l'insediamento.

Questa sommaria descrizione della disposizione degli ambienti suggerisce la definizione tipologica di *sistemazione in linea*[31], consistente appunto nella successione di ambienti disposti su un medesimo asse o su due tra loro paralleli.

Le murature sono realizzate con calcare di buona durezza, posto in opera in blocchi disomogenei per dimensione e lavorazione, sovrapposti in corsi di incerta regolarità a costituire un *opus incertum* tenuto da una malta a forte tenore di sabbia, diffusa abbondantemente nei numerosi interstizi della muratura.

Due muri paralleli delimitano la sequenza di vani impostata sul primo asse e raccoglievano le spinte delle volte a botte che coprivano singolarmente i successivi ambienti. Un terzo muro, pure parallelo, conteneva la seconda fila di ambienti e completava il sistema statico e dei tamponamenti dell'edificio. Le piccole differenze dimensionali riscontrabili negli ambienti, sono dovute per lo più alle variazioni di spessore che questi lunghi assi murari presentano nel passaggio da un vano all'altro. Lo spessore del primo muro a nord è di ca. 84 cm, il secondo, molto simile, ne misura 82, il terzo, quello più meridionale, soltanto 65.

Il primo ambiente procedendo da est [= A], ha una forma di rettangolo non regolare: la sua lunghezza è compresa tra i 340 cm del lato nord e i 308 del lato sud; la larghezza, leggermente inferiore a quella degli ambienti successivi, è di 260 cm. Quasi tutta la parete ovest è occupata da un grande arco, giacente su un piano obliquo rispetto ad essa, avente il raggio di 92 cm ca.; l'apertura è libera per 210 cm, mentre sul lato sud è presente una grande spalla di muratura di 46 cm di larghezza e di ben 170 di profondità. Sull'angolo nord ovest rimane il tratto verticale per l'alloggiamento di una conduttura. Non è stato possible accedere alla parete est, totalmente crollata e coperta dal materiale di caduta. L'unica traccia verso est della costruzione è un tratto di circa 1 m del muro nord, più sottile del resto, soltanto 60 cm.

Il secondo ambiente [= B], come il precedente aveva una volta a botte della quale si conserva l'attacco sino all'altezza delle reni; lo spessore a quell'altezza è di ca: 40 cm. La pianta quadrata, con lati di 312 cm, presenta aperture solo sui due lati paralleli a est e ovest. Sul lato ovest l'apertura che lo mette in comunicazione con il vano successivo si trova esattamente al centro della parete: essa è centinata ed è larga 88 cm su un

---

[31] *Row arrangement:* cf. A. Farrington: "Imperial Bath Buildings in South-West Asia Minor" in Sarah Mcready (ed.), *Roman Architecture in the Greek World*, London, 1987.

muro dello spessore di 60 cm. Continuano la serie un terzo e un quarto ambiente [C e D], di forma quadrato l'uno, 315 cm il lato, rettangolare l'altro, 325 cm per 305, comunicanti attraverso un passaggio centinato come il precedente e appena più stretto, 80 cm, ma posto fuori asse, tutto sulla destra della parete, a confermare come nell'architettura termale non siano consueti gli allineamenti delle aperture, soprattutto nei complessi nei quali la monumentalità ridotta cede ad una più perseguita funzionalità. Analogamente l'ambiente D presenta una sola apertura sulla parete opposta, questa volta sulla sinistra della parete, della stessa larghezza della precedente ma con piattabanda anziché con la centina. Sulla stessa parete si trova al centro una piccola apertura di 40 cm, strombata verso l'esterno ove si doveva trovare un altro ambiente, E, come provano il moncone di muro che prosegue verso ovest e la parete affiancata che seguita il muro sud. Lo spessore dei muri trasversali è di 55 cm. L'ambiente C conserva nell'angolo nord ovest un tratto verticale di conduttura fittile del diametro di 6 cm, del quale però non è dato individuare continuazioni a nessuno dei due estremi.

Sulla parete sud degli ambienti C e D, si aprono le bocche dei due *praefurnia* citati, che si trovano nella sala contigua G appartenente alla seconda successione di vani (F, G e H). La struttura dei due apparecchi è abbastanza semplice, e corrisponde ad installazioni simili, viste e rilevate anche nella stessa zona[32].

Le bocche dei camini sono la sola comunicazioni tra il vano di servizio, che ospita entrambi i forni, e i due ambienti che essi riscaldano. Colpisce l'assenza di laterizio nella loro realizzazione; affidata al solo calcare come nel resto della costruzione, con una scelta però più attenta alle dimensioni e alla forma del manufatto. Il forno è un semicilindro posizionato a cavallo della parete di separazione; presenta nella parte anteriore, aperta sull'ambiente servito, una nicchia con raggio di 68 cm e alta ca. 140 cm sul piano del braciere. Una seconda calotta imposta su questa, separata da una base alta 23 cm, con un raggio di 30 ed è essa che compare nella parte posteriore, ove il corpo del semicilindro presenta un'altezza di 1,50 m ca. (con la bocca che conserva la stessa altezza di 75 cm), una profondità di 80 e una larghezza di 50 che rastrema verso l'interno.

L'ambiente G ha dimensioni maggiori di tutti gli altri, con una lunghezza di 8,10 m ed una larghezza di 3,87, con una sola apertura sul lato

---

[32] Cf. V. Ruggieri – F. Giordano, "Una città bizantina sul sito cario di Alakışla", 70-75; anche F. Yegül, *Baths and Bathing in Classical Antiquity*, Cambridge Mass. and London, 1992, p. 368 e ss.

est, dove tuttavia la lettura è stata resa particolarmente difficile dall'accumulo di materiale franato. È possibile dire soltanto che su questo lato apre un vano, F, appena più stretto, 3,50 m, e lungo 4,50 m, coperto con una crociera. Da un tratto di muro soprastante la crociera, affiorano a destra e a sinistra, allettati in uno strato di calce bianchissima, i resti di canalizzazioni in laterizio del diametro di 86 cm. Il piano di calpestio sembra essere ad un livello più basso, anche se non siamo in grado di darne una misura.

Gli altri due lati del nostro vano sono completamente chiusi, con pareti continue il cui spessore è di 65 cm ca. Contiguo al lato ovest si trova il vano H, l'ultimo del nostro complesso. Si tratta di un vano rettangolare di 3,87 m per 2,90, coperto da una volta a botte le cui generatrici però sono orientate perpendicolarmente alla direzione longitudinale del complesso. L'imposta della volta è visibile ancora a 207 cm sul piano di calpestio, che in quest'ultimo vano si è conservato per un buon tratto. Si tratta di un pavimento musivo a tessere bianche, di cui si parla più avanti. Alla base della parete est, infisse nel pavimento, sono ancora delle schegge di un rivestimento in marmo bianco-verde dello spessore di ca. 3 cm saccheggiato in epoca imprecisata. Al di sotto rimane uno spesso strato di intonaco impermeabile, di colore rosso per la forte presenza di laterizio nel suo impasto. Il vano presenta una grande breccia in tutto l'angolo nord-est e sulla parete di fronte un'apertura centinata che lo mette in comunicazione con il vano già denominato E.

Oltre le scarne tracce di condotti rimaste casualmente in sito, non abbiamo alcuna indicazione sulla circolazione idrica all'interno dell'edificio e sui modi seguiti per l'approvvigionamento, se dalla vicina cisterna o tramite altri mezzi.

Rimane poi senza attribuzione funzionale e senza assegnazione tipologica il tratto di muro spesso 68 cm, di 6,75 m di lunghezza e circa 4,5 di altezza, orientato a nord-est perfettamente allineato con il fronte ovest del mausoleo, realizzato con una muratura ordinata in regolari corsi degli scapoli calcarei visti in tutte le altre costruzioni.

La piscina

L'ultimo manufatto presente nel complesso è una piscina di media grandezza[33] posta all'estremità sud del complesso e orientata con l'asse

[33] È probabile che si tratti di una piscina, cioè un deposito a cielo aperto, atteso che, con una luce netta di 7,60 m non si vede alcuna traccia di sostegno intermedio per una eventuale copertura, né è riscontrabile alcun indizio di imposta di volta al

logitudinale sui 36°. Essa è posta contro il terreno, nel punto leggermente acclive, in modo che il suo lato lungo orientale sia quasi tutto coperto dal terreno mentre ne è completamente libero quello ad occidente.

L'impianto, piuttosto grande, ha forma parallelepipeda; la pianta misura all'esterno 27,85 m per 10,20, l'altezza sull'attuale piano di campagna è ca. 3,80. Le murature sono di notevole robustezza, superando in tutti i punti il metro di spessore: 1,40 m nel tratto contro terra, e 1,20-1,22 nel tratto opposto, ca. 1,10 nei lati corti. Sul lato a mare, a occidente, sono presenti sei contrafforti di forma approssimativamente quadrata, profondi 112 cm su una larghezza di 125, alti 2,80, m che rafforzano ulteriormente la parete; sono disposti a partire dagli estremi a distanze variabili tra 4,50 m, la misura del primo intervallo, e 360-375, le misure del secondo e del terzo. È impossibile definire l'altezza utile interna a causa del materiale di crollo che si è accumulato sul fondo della cisterna e della rigogliosa vegetazione cresciuta al suo interno.

Il tipo di muratura in calcare presenta il solito andamento dell'*opus incertum* visto negli altri manufatti, con blocchi talvolta sbozzati ma più spesso usati con tutte le irregolarità dei materiali provenienti dalla cava, soprattutto nei contrafforti a ovest. La tessitura cerca di mantenere una certa regolarità, che tuttavia si interompe ogni volta che le dimensioni o la scelta dei conci impedisce la continuazione orizzontale delle assise. Si alternano perciò tratti di muratura abbastanza regolari con superfici nelle quali sia l'orizzontalità dei corsi, sia la grandezza del materiale lapideo sono molto difformi. La malta mostra caratteristiche simili a quelle osservate in precedenza nel mausoleo.

Una sequenza di grossi fori non passanti è visibile immediatamente al di sotto del ciglio del muro, nello spazio libero dai contrafforti. Sul lato nord, spostata in avanti, un'apertura centinata di 55 cm di raggio, con una ghiera realizzata con conci irregolari di calcare, è rimasta quasi del tutto interrata dallo scoscendimento del terreno. Per l'impossibilità di una ispezione completa è difficile avanzare un'ipotesi funzionale sulla natura di questa apertura; potrebbe trattarsi di un condotto efferente, un cunicolo di uscita delle acque con funzione di spurgo o di trasferimento, da aprire, per esempio, in caso di necessità.

All'interno è ancora presente, in ampie zone, uno spesso strato di intonaco impermeabilizzante, realizzato con robuste dosi di laterizio tri-

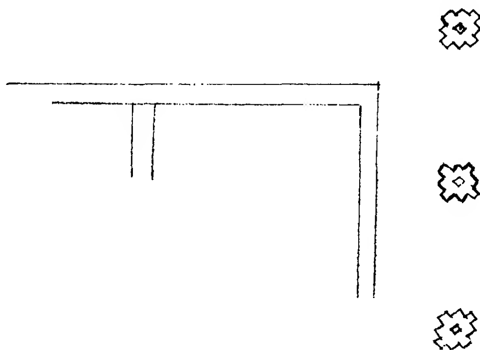
---

sommo dei muri di contenimento. A questa interpretazione induce anche la collocazione del manufatto in superficie.

tato impastato con la sabbia e la calce cui conferisce una forte colorazione rossa.

LA DECORAZIONE MUSIVA A TORBA[34]

Il monumento che per convenzione è stato chiamato mausoleo presentava anticamente la pavimentazione del piccolo pronao e del corpo centrale completamente coperta da un tappeto musivo. Di esso, purtroppo, si conserva oggi parte nel pronao e solo la sezione trasversale (perdendo così il campo centrale) del corpo centrale ad ovest, mentre la restante parte di pavimento evidenzia il primo ed il secondo strato di allettamento, coperto da pietre e da rifiuti. Il mosaico pavimentale, come nel pronao cosi anche nel corpo centrale, si stendeva fino all'attacco delle pareti ad ovest, sud e nord, mentre sembra la limitasse il gradino sottostante la cornice a est[35]. Il mosaico del pronao si conserva per circa 2,20 m secondo l'asse nord-sud, e per 90 cm in direzione est-ovest: esso, come



6. Torba, il "mausoleo", disegno del mosaico nel nartece.

[34] V. Ruggieri ha visitato questi siti in precedenza (1984 e 1987), per poi rivederli ancora nel 1994 e 1996 con F. Giordano, A. Furnari e P. Chieti. Quanto diremo tiene spesso conto delle note e foto fatte negli anni 80 giacché oltre il 20% del mosaico di Torba s'è perso da allora, la cappella di Gölköy e vari pezzi scultorei sono stati o distrutti, o sostituiti con nuove costruzioni.

[35] Questa parte del pavimento è la più "oltraggiata" dall'accumulo di pietrame avutosi anche dalla rottura del vano nell'abside e dalla vicinanza del blocco murario addossato alla parete sud, giacente, quest'ultimo, sul mosaico e dunque ad esso posteriore.

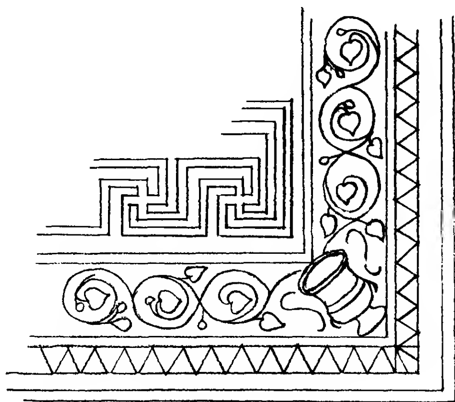
il più organico presente all'interno dell'edificio, è un mosaico ornamentale con motivi geometrici e fitomorfi. Il disegno geometrico è costituito da bande orizzontali color verde-oliva con stesura orizzontale di tessere lapidee (larghezza della banda 5 cm, lato della tessera[36] 15 mm) creanti riquadri entro cui probabilmente erano disegnati motivi floreali (il quadro a sud conserva una traccia filiforme in verde, forse una foglia). Il campo è costantemente bianco, formato da tessere lapidee di ca. 20-25 mm di lato, ed alte fra i 10 e i 15 mm: hanno un andamento orizzontale quando formano il campo bianco dei riquadri; la banda verde-oliva è accostata all'esterno da una banda più sottile di due tessere bianche ancora in assetto orizzontale; la posa della tessera diventa diagonale in tutto il rimanente campo bianco del mosaico. Ad una distanza di ca. 30 cm dalla banda verde-olivo, a sud, si vedono stagliate sul campo bianco delle stellette a otto punte fatte con tessere verdi, ed il cui centro racchiude una tessera bianca: è una tipologia musiva antica riscontrabile a Iasos (villa ellenistica) e Mileto (terme romane). L'attuale stato del pronao fa intravedere un letto superiore di malta biancastra dallo spessore di 20 mm giacente su un altro allettamento carico di pietrisco. Molto probabilmente gli strati di allettamento erano tre, come nel mosaico che segue: questi pavimenti sono coevi e dovuti alla stessa mano. V'è, tuttavia, una irregolarità nei piani di calpestio. Le tessere del pronao si trovano a circa 20-30 mm sotto il calpestio del gradino superiore di accesso all'edificio; dal pronao, inoltre, bisogna risalire di ca. 10-15 cm per accedere al calpestio dell'ambiente centrale che s'apre con tessere bianche[37].

Del mosaico centrale, anch'esso geometrico, restano ben leggibili le bande esterne, rettilinee e a dentelli, il grande rinfascio fitomorfo ed un meandro più interno: resta sconosciuto il campo centrale. La fattura di questo grande frammento musivo è certamente migliore rispetto a quello conservato nel pronao: le tessere sono più regolari nel loro taglio quadrandolare, pressocché uniformi (10-15 mm di lato). Benché lapidee, le tessere presentano, a parte il bianco, il verde-oliva molto intenso, il verde chiaro (ambedue i verdi sono usati spesso per modellare le foglie nel rinfascio), il rosso leggero, usato per i boccioli di fiori, per il *kantharos* in angolo, e nell'alternanza degli steli dei cerchi fitomorfi. La base di ap-

[36] Le tessere, in questo come negli altri mosaici, sono sempre di forma piatta, ben liscia sulla superficie esterna, lasciata rozza sul retro: non abbiamo nessuna forma cuneiforme per le tessere.

[37] Non abbiamo sondato completamente gli allettamenti del pronao sicché non possiamo spiegare questa irregolarità: la piccola salita al *naos* avveniva forse pel tramite di un gradino.

poggio su cui sono stati poi stesi gli allettamenti è costituita da malta grigia, dalla presa molto forte che cementa pezzi di laterizio e tegole con pietruzze. Su questa base si trova il primo allettamento alto 30 mm, costituito da calcare frantumato bianco; il secondo, alto 25 mm, presenta pietrisco sbriciolato di colore bigio; l'ultimo e terzo strato, ove si inseriscono le tessere, alto 5 mm, è di colore bianco fatto da calcare finemente polverizzato.



7. Torba, il "mausoleo", disegno del mosaico nel *naos*, dettaglio.

L'andamento delle tessere segue la disposizione vista in precedenza, ma con ulteriori variazioni. All'andamento orizzontale delle bande (verde-oliva e rosso) le tessere si dispongono in numero di tre nella composizione delle bande interne (la più esterna ne presenta quattro) e del meandro: esse si alternano con andamento circolare ed orizzontale per i contorni e l'interno del *kantharos;* infine assumono un andamento circolare nel grande rinfascio fitomorfo (qui le tessere interne bianche, che formano il campo bianco, seguono anch'esse l'andamento degli steli verdi[38]), ed infine andamenti diagonali sono usati molto regolarmente nella composizione dei dentelli verdi e meno nel grande campo bianco. Gli spigoli della fascia verde esterna portavano attaccate delle grandi

[38] Si fa presente come a volte uno dei due steli che costituiscono il girale del rinfascio è reso con tessere rossiccie: non si tratta di restauro, ma è fattura originale.

foglie cuoriformi, anch'esse in verde. Il campo bianco esterno che corre dalla banda verde ai muri perimetrali presenta regolarmente a terra la puntellatura in verde fatta con stelle, simili a quelle del pronao. A parte la bella decorazione del meandro, tipologia molto comune nelle fasce periferiche musive, il rinfascio fitomorfo presenta delle caratteristiche singolari. Un *kantharos* alto 30 cm, e posto all'interno dell'angolo retto creato dall'incontro delle bande esterne, lascia partire secondo le due direzioni una coppia di tralci che creano a loro volta due serie di girali allacciati: questi terminano con foglie verdi (più grandi all'interno del girale), o con bacche rosse (o boccioli). Questa soluzione è più fantasiosa, e coloristicamente più riuscita pur nella severità dei toni cromatici[39], benché una tale decorazione faccia certamente parte di un patrimonio abbastanza comune nella iconografia musiva del VI secolo. Si richiama l'esempio di Iasos e di Cnidos, per circostanziare il nostro riferimento: il rinfascio fitomorfo con tralcio singolo ondulato e foglie (più grandi) è stato in passato già illustrato, ma mancante del meandro nell'accostamento orizzontale[40]. Qualcosa di simile al mosaico dell'acropoli di Iasos si trova in un edificio, inedito, a sud-est di Bodrum[41]: il fascione esterno, aderente al muro, è creato da un singolo tralcio a spirale con enormi foglie cruciformi (verde-oliva su campo bianco: la fattura delle tessere e la loro disposizione è simile alle nostre), accostato all'interno da un'altra banda costituita da due nastri attorti. Il *kantharos*, del nostro tipo, appare su un

---

[39] È opportuno rilevare la compostezza formale dell'accoppiamento verde-oliva su bianco, lumeggiato dal rosso richiesto dal colore terracotta del *kantharos* e dalla maturità delle bacche: una limitata gamma cromatica che rende, tuttavia, molto luminoso il pavimento.

[40] F. Berti, "I mosaici degli edifici di culto cristiano", *Studi su Iasos di Caria, Bollett. d'Arte,* Suppl. al n. 31-32, 1987, 157-8 (basilica sull'acropoli), e nota 10. Molto più attinente resta il riferimento, per lo stesso rinfascio, a registri dei fregi in marmo, di epoca classica, ancora a Iasos (R. Parapetti, "Il Bouleuterion: aspetti architettonici e decorativi", *ib.* p. 133, fig. 45).

[41] Kamp Yeri (sito per campeggio), era il nome dato a questa appartata valle, 7-8 Km a S-E di Bodrum. La foto che presentiamo è del 1984. L'edificio era lungo 14.30 m e largo 8, diviso internamente. L'andamento dei fascioni è simile alla "Priest's House" di Afrodisia di Caria (Sh. Campbell, *The Mosaics of Aphrodisias in Caria, Stud. Med.* 18, Toronto 1991, pl. 82) che usa la "three-strand guilloche" invece del "two-strand twist" (i due nastri attorti), cf. ancora, il rinfascio fitomorfo nella basilica (*ib.* pl. 101). Si vedano le relazioni con le isole vicine in: P. Assimakopoulou - Atzaka, "The mosaic pavements of the Aegean Islands during the early Christian Period", *Corsi di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina* 38 (1991) 58-59.

frammento d'ambone sull'acropoli di Strobilos[42]; da esso fuoriescono racemi con foglie cuoriformi e di vite.

Il vano coperto che riempie l'abside è pavimentato sulla superficie superiore con mosaico monocromo composto da tessere lapidee biancastre, disposte diagonalmente, e con scarsa e non omogenea coesione fra loro. Non è stato possibile studiare in dettaglio l'allettamento di questa sezione musiva (v'è un duro strato di malta grigiastra, ricca di pietrisco e calcare frantumato grigio, spesso ca. 3-4 cm poggiato sulla muratura), ma da quanto visto sembra vi sia una stretta somiglianza di stesura musiva e qualità delle tessere con i larghi frammenti trovati all'interno della piscina. Questi ultimi presentano uno strato di allettamento superiore che sembra sia unico, molto compatto, grezzo e granuloso, con pietrisco e laterizi frantumati per aumentare la qualità idraulica della malta: l'altezza varia da 6 a 7 cm. Questo strato giaceva su un piano creato essenzialmente da malta grigia, grandi frammenti di laterizio, schegge di marmo[43], pietre di piccola dimensione. La qualità del mosaico trovato sull'abside e nei frammenti è indubbiamente inferiore, come qualità, a quanto visto nel mausoleo e nel *calidarium* (vedi dopo): non disdegna tanto la monocromia piatta di quest'ultimi, quanto il taglio grossolano e la coesione dozzinale delle tessere.

Le terme, a loro volta, avevano degli ambienti pavimentati a mosaico, e con le pareti rivestite da sottili lastre di marmo bianco fortemente venato di verde[44]. Il mosaico di un ambiente (forse del *calidarium*) presenta tessere lapidee biancastre, disposte diagonalmente, dal lato di 15-20 mm con un'altezza di 10-15 mm, quindi con fattura e materiale assai prossimi

---

[42] Non visto da Foss. Esso, di marmo bianco, è lungo 65 cm, alto 45 e largo 47 con l'esedra larga 38 (questo ed altri frammenti marmorei di Strobilos saranno oggetto di una prossima pubblicazione). Un'identica decorazione appare su un altro frammento di ambone cario lasciato a terra sull'acropoli di Beçin (Milas). Non in Caria, a Xanthos, il mosaico pavimentale della grande basilica offre una tipologia simile con vaso angolare da cui partono tralci con foglie cruciformi: Cf. R. Jacobeck, *Reall. zur Byz. Kunst* V (1994) 893-4 con bibl. Con ben altra fattura si vede realizzato questo motivo con l'anfora angolare nel mosaico di Môr Gabriel: cf. E. J. W. Hawkins and M. C. Mundell, "The Mosaics of the Monastery of Mar Samuel", *DOP* 23 (1973) 284-5.

[43] Lo stesso tipo di marmo che ricopre la parete dell'ambiente nelle terme. Da dire che nei frammenti di mosaico trovati nella cisterna abbiamo riscontrato eccezionalmente tessere marmoree tratte da questo marmo.

[44] Una identica rifinitura è stata da noi rinvenuta nelle terme bizantine di Çökertme, erroneamente chiamate "Basilika" da E. Varinlioğlu, *Die Inschriften von Keramos, (IGSK* 30), Bonn 1986, Taf. II, 2-3; III, 1-2; cf. V. Ruggieri, "An Archaeological Survey along the Coast of the Ceramicus Gulf", in *XIV Araştırma Sonuçları Toplantısı*, Ankara 1997.

a quelle del tappeto musivo del mausoleo. Le tessere coprono circa la metà dell'ambiente e sono allettate su un triplice strato di malta, il cui spessore complessivo è di circa 8 cm. Lo strato inferiore, alto 2 cm, è un grossolano cocciopesto con visibilissimi frammenti di laterizio; al di sopra, il secondo strato ha un'altezza di 3 cm, ed è composto da una malta tenace grigio-biancastra; il superiore, alto ancora 3 cm, è costituito da un impasto di laterizio ove le parti, finemente tritate, non sono più percepibili[45]. Sulla parete est di questo stesso ambiente, si notano i resti di alcune lastre marmoree spezzate, rimasti infissi tra la parete stessa e il pavimento. L'altezza dei frammenti sul piano del mosaico è di pochi centimetri, ed essi presentano una estrema regolarità di allineamento pur avendo un diverso spessore, variabile tra 15 e 35 mm. Questa precisione sta ad indicare l'abilità della maestranza incaricata della posa e probabilmente una indizio per la cronologia all'interno degli edifici del sito dotati di apparecchio musivo.

Si pensa, pur se in modo non definitivo a questo punto del nostro studio[46], che si debbano ipotizzare due momenti di intervento: il primo corrispondente alla messa in opera del mosaico del mausoleo, prima che questo avesse la sua parte absidata adibita ad un'altra funzione; all'erezione delle terme con i pavimenti mosaicati (almeno nella sezione del *calidarium*); alla creazione del mosaico lapideo che ricopriva la navata centrale della chiesa[47] — possiamo ipoteticamente pensare ad un'epoca fra l'inizio del VI sec. e la fine del regno giustinianeo, considerando la stretta analogia che l'abside della chiesa presenta con quella di Alakışla, e lo stile ed iconografia musiva rilevata —; il secondo intervento si riferisce alla creazione del vano murato nell'abside del mausoleo delimitato dal mosaico superiore e della messa in opera della cornice rovesciata a terra[48]: ciò farebbe pensare alla prima metà del VII secolo come termine *ante quem*.

---

[45] La qualità dei blocchi di mosaico pavimentale trovati nella piscina, sicuramente estranei a questa e forse provenienti dalle terme, mal si concilia con quanto detto sinora. Si potrebbe, dunque, pensare che questi blocchi provengano sì dalle terme, ma da ambienti diversi dal citato *calidarium*.

[46] Frammenti di mosaico sono stati rinvenuti anche in Tavşan Adası: attendiamo uno studio comparativo per valutare uno sviluppo cronologico.

[47] Dopo il 1987 scavi clandestini hanno creato una fossa nella zona antistante il santuario: a ca. 50-60 cm sotto il calapestio attuale abbiamo riscontrato la presenza di tessere lapidee bianche *in situ* (10-15 mm di lato).

[48] La cornice è posta rovesciata in questa sua nuova funzione, tale che può considerarsi come materiale di spoglio (da dove?) inteso ad abbellire uno spazio divenuto importante. Il marmo ed il profilo di questa cornice sono esattamente identici a quelli

EINE BYZANTINISCHE KIRCHE ZWISCHEN TORBA UND GÖLKÖY[49]

Etwa 1,3 km nach der Ortsausfahrt von Gölköy in Richtung Torba befindet sich, südlich der Straße, auf der Kuppe eines Hügels die Ruine einer dreischiffigen Pfeilerbasilika mit Synthronon[50]. Die exponierte geographische Lage der Kirche eröffnet dem Betrachter, von dort oben, einen malerisch-romantischen Blick auf die Buchten von Gölköy und Torba.

BAUBESCHREIBUNG, ERHALTUNGSZUSTAND

Die Kirche steht völlig alleine[51], allerdings befindet sich hangabwärts im Osten, 20 m von dem Bau entfernt, eine runde Zisterne. Der dreischiffige Kirchenbau schließt im Osten mit je einer Apsis ab. Die Ostfassade wurde außen, zu den Nebenapsiden hin, durch zwei später errichtete Mauern begradigt. Ferner verfügt die Kirche über einen Narthex und Anbauten auf der Westseite. Auffällig an der Gesamtanlage ist zunächst einmal der gute Erhaltungszustand. Das Mauerwerk ist ohne Bewuchs und steht teilweise über 5 m hoch an. Der Bau ist direkt auf den anstehenden Fels der Hügelkuppe gegründet. Man betritt die Anlage[52] über

---

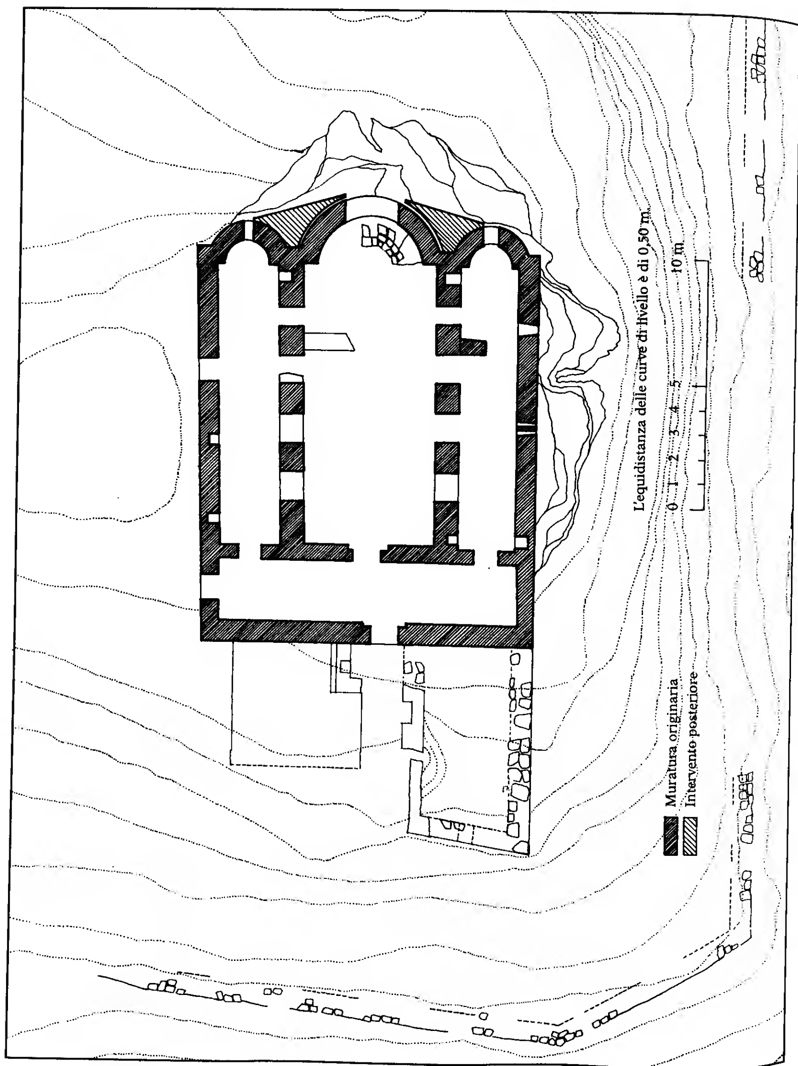
già illustrati per la chiesa di Tavşan Adası. In questa seconda fase, si pensa, possono collocarsi i grandi frammenti musivi staccati presenti nella piscina.

[49] La seguente sezione è opera di A. Zäh.

[50] Die Kirche erreicht man auf folgendem Weg: Nachdem man die Tankstelle an der Ortsausfahrt Gölköy passiert und der Straße in Richtung Torba folgt, erreicht man den Fuß des Hügels. Man gelangt von dort, nach etwa 40 minütigen Aufstieg, durch einen Pinienwald zur Kirchenruine, die direkt auf der Hügelkuppe liegt. Auf der Begehung begleiteten mich Andreas Zäh und Rudolf Thönissen, denen ich für die Hilfe bei der Bauaufnahme und für konstruktive Anregungen dankbar bin. Mein besonderer Dank gilt Frau Privatdozentin Dr. D. Sack vom Archäologischen Institut Frankfurt am Main, die mir viele sachdienliche Hinweise zu Fragen der Bauforschung gegeben hat. Darüber hinaus bedanke ich mich bei Herrn Prof. V. Ruggieri, der mir die Möglichkeit zur Veröffentlichung gegeben hat.

[51] Ob die Lesefunde von Keramik (hier späte geriffelte Waren, Amphorenhenkel etc.) in der näheren Umgebung auf eine zusätzliche Siedlung deuten läßt sich beim momentanen Forschungsstand nicht entscheiden.

[52] Die Gesamtabmessung mit Narthex beträgt ca. 18 x 13,70 m. Auffälig ist der annähernd quadratische Grundriß des Naos mit ca. 13 x 13 m. [è singolare la somiglianza planimetrica di questa chiesa con quella presente sulla piccola isola all'uscita del golfo di Gölköy, di prossima pubblicazione; cf. V. Ruggieri, *Byzantine Religious Architecture (582-867): its History and Structural Elements*, OCA 237, Roma 1991, 238. Ancora su questa piccola isola, si nota come l'edificio della chiesa fosse accompagnato da una cisterna circolare].



8. **Monastir Dağ, basilica, pianta del piano terreno.**

einen Narthex[53] von Westen. Vor dem Narthex befindet sich ein langrechteckiger Raum[54], dessen südliche Außenwand an die Westwand der Kirche anschließt. Der Grundriß eines nördlichen Raumes, der diesem gegenüberlag, läßt sich im Gelände nicht mehr vollständig verfolgen, nur ein Teil seiner Südwand ist noch vorhanden[55]. Der Naos wird durch drei Türen erschlossen. Die mittlere Tür des Naos ist nach Norden versetzt und nimmt nicht die Flucht der Narthextür auf. Beide Türöffnungen haben eine lichte Durchgangsbreite von 1,15 m. Der Naos der Kirche hat ein Mittel- und zwei Seitenschiffe, die von zwei Arkaden, die auf je drei mächtigen Pfeilern[56] ruhen, unterteilt werden. Die Pfeiler weisen mit ca. 1,00 m eine größere Dicke als die übrige Mauerdicke auf, die bei ca. 0,70 m liegt. Die Arkaden haben je vier Öffnungen. Bemerkenswert ist, daß der Abstand der östlichsten Arkadenöffnung im Norden und Süden nur 0,75 m — im Verhältnis zu den sonst einheitlichen 1,10 m — beträgt. Da die Arkadendurchgänge sich hinter einer anzunehmenden Bemaschranke befinden, könnten sie somit als Zugänge für Pastophorien benutzt worden sein. Die Hauptapsis verfügt über ein vierstufiges Synthronon. Die Basis des Bischofssitzes (Kathedra) ist erhalten — sie ist 1,00 m tief. Das Baumaterial der Kirche ist Kalkstein, der überwiegend als Bruchstein verwendet wurde. Allerdings sind die Türlaibungen[57], die Türstürze[58], sowie die Arkaden[59] aus Hausteinen errichtet. Das südliche Seitenschiff war mit einer Tonne überwölbt; diese Form der Überwölbung ist auch für das nördliche Seitenschiff anzunehmen. Diese Tonnengewölbe trugen eine Empore, die den Kirchenraum dreiseitig umschloß. Sie war wahrscheinlich von Westen aus zugänglich. Die noch in ganzer Länge begehbare Südempore ist 2,50 m breit. Die nördliche und südliche Emporengallerie hatte jeweils vier Fenster. Die westliche Emporengallerie hatte ein Fenster. Das Fenster saß über der mittleren Naostür und be-

---

[53] Die Tiefe des Narthex beträgt 2,30 m. Der Haupteingang liegt im Westen. Eine nördliche Tür ist, zu einem späteren Zeitpunkt, vermauert worden.

[54] Der Grundriß des ost-westlich disponierten Raumes mißt 8,70 x 4,90 m.

[55] Die lichte Breite zwischen den Räumen des Eingangsbereichs beträgt 2,90 m.

[56] Die Maße der Pfeiler betragen 1,20 x 1,00 m.

[57] Auf den hier befindlichen Quaderblöcken sind eingemeißelte griechische Kreuze festzustellen (Steinmetzzeichen?).

[58] Über beiden Mitteltüren sind Entlastungsbögen (Foto) errichtet, kleinere über den Nebentüren, von denen nunmehr noch der nördliche erhalten ist.

[59] Die östliche Öffnung der Südarkade war nicht mit einem Bogen überspannt, sondern mit einem Türsturz, der heute herausgebrochen ist. Darüber findet sich ein Entlastungsbogen.

lichtet zusammen mit dem Fenster der Hauptapsis den gesamten Kirchenraum. Das Fenster der Hauptapsis hatte wahrscheinlich drei Bögen, die vermutlich von zwei sogenannten Pfeilerhalbsäulen getragen wurden. Ein Fragment[60] einer solchen Pfeilerhalbsäule fand sich vor der Kirche. Die Wand des südlichen Seitenschiffes hat zwei kleine Fensterscharten. Im Gegensatz zur bautypologisch und -technisch direkt verwandten Kirche auf Tavşan Adası[61], die allerdings über keine Emporen verfügt, scheint das Hauptschiff der Kirche von Manastır Dağ, nicht mit einer Tonne überwölbt gewesen zu sein. Denn eine nennenswerte Verschüttung, die ein eingestürztes Gewölbe im Naos sicher verursacht hätte, existiert nicht. Wahrscheinlich anzunehmen ist, daß der gesamte dreischiffige Kirchenbau mit einem offenen Dachstuhl überdeckt war. Darauf deuten auch die Dachziegelfragmente, die sich verstreut rund um die Ruine finden.

Bei der Begehung ließen sich zwei bauliche Modifikationen ausmachen. Die ehemalige Nordtür des Narthex ist nachträglich vermauert worden, dies beweisen die unterschiedliche Mauerstruktur und die Risse im Putz, den man über der geschloßenen Türöffnung aufbrachte. Ferner scheinen die, schon erwähnten, zwei Mauern, welche die Ostfassade zwischen der Hauptapsis und den Nebenapsiden nach außen begradigen, später errichtet worden zu sein. Diese Mauern sind nicht in das eigentliche Apsismauerwerk eingebunden. Möglicherweise sind die an der Westseite der Kirche gelegenen Räume in einer zweiten Bauphase entstanden.

Reste von Wandmalereien

Im Naos gibt es Spuren von Fresken. Im eingewölbten südlichen Seitenschiff hingegen haben sich jedoch größere zusammenhängende Putzflächen erhalten. Da diese mit weißer Farbe neuzeitlich übertüncht wurden, sowie durch dort entfachte Feuer noch zusätzlich verrußt sind, kön-

---

[60] Es ist aus rotgeädertem Marmor (Maße: L.: 0,65 m – B.: 0,45 m). Eine vollständig erhaltene Pfeilerhalbsäule mit derselben Breite von 0,45 m und einer Länge von 2,28 m war der Adytonsbasilika in Didyma zugehörig. vgl. H. Knackfuss, *Didyma*, I, Berlin 1941, 33. Die Zeichnungen im Tafelband: *Didyma*, III, Berlin 1941, (Taf. 4, Z 110, 2, 2a). Zudem befindet sich übereinanderliegend im Apsisfenster, eine Plinthe und ein Kämpfer. In dieser Art ausgeführte Apsidenfenster kommen z.B. in Kilikien vor: H. Hellenkemper, F. Hild, *Neue Forschungen in Kilikien*, Wien 1986, 120-121, Fig. 19-20, Abb.179-180, 183-184.

[61] Diese liegt in Luftlinie nur ca. 9 Km entfernt. Man vegleiche vor allem die Übereinstimmung in der Konstruktion der beiden Apsiden (etwa die Lage der Löcher der Rüstbalken und die Ausführung der Fenster), V. Ruggieri, "La chiesa di Küçük Tavşan Adası", 1, Foto 2.

nen Wandmalereien hier nur angenommen werden. Der Befund im Naos, hier vor allem an den Pfeilern, läßt darauf schließen, daß der gesamte Kircheninnenraum ausgemalt war. In den Bögen der Arkaden sind ebenfalls größere Putzflächen erhalten. Im zweiten Bogen der Nordarkade, von Osten gezählt, befindet sich das Fresko eines roten lateinischen Kreuzes, das mit der Spitze gegen Osten zeigt[62]. An der südlichen Apsiswand ist im unteren Bereich der Freskenrest eines ornamentalen Dekors erhalten geblieben. An dieser Wand lassen sich zudem aufgrund der Schichtenabfolge zwei Phasen der Innenraumgestaltung erkennen. Auf einem zweilagigen gröberen Kalk-Sand Unterputz liegt ein bemalter Feinputz, das Intonaco[63]. Beim Dekor sind die Farben rot, weiß und gelb verwendet worden. Auffällig ist das braun ausgeführte Schuppenmuster[64]. Das Intonaco ist zuletzt mit einer vierten Putzlage überdeckt worden, die zudem noch mit einer Kalkschlämme getüncht wurde. Einen Hinweis auf den Außenputz geben Reste, die sich an der Südwand der Anlage erhalten haben. Diese Spuren weisen darauf hin, daß die Kirche hellrot verputzt war.

BAUHISTORISCHE EINORDNUNG, ZUSAMMENFASSUNG

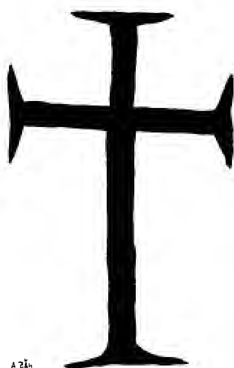
Die kunsthistorische Bedeutung der Kirche von Manastır Dağ, liegt zum einem in ihrem guten Erhaltungszustand, zum anderen in der Verwandtschaft zur typologisch ähnlichen, ebenso gut erhaltenen, jedoch kleineren Kirche auf Tavşan Adası begründet. Unsere Kirche repräsentiert einen frühen provinziellen, mittelgroßen Kirchentyp, der aufgrund der relativen Chronologie in das 6. Jh., oder das beginnende 7.Jh. zu

---

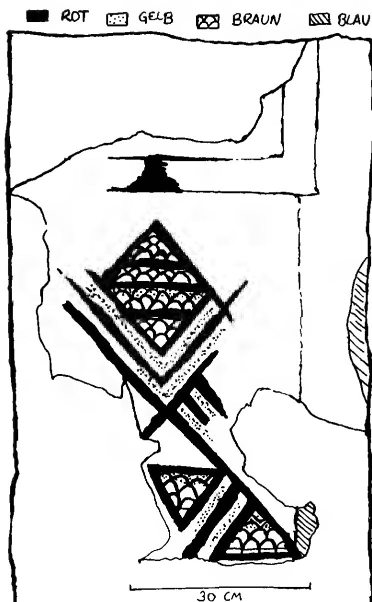
[62] Nel primo sottarco a sud-est v'è un'ulteriore croce affrescata la cui asta orizzontale presenta alle due estremità dei pomelli ellissoidali.

[63] Zur byzantinischen Freskotechnik: E. Berger, *Die Maltechnik des Altertums*, München 1904, 245-252. M. Restle, *Die Byzantinische Wandmalerei in Kleinasien*, I, Recklinghausen 1967, 193-230. D. C. Winfield, "Middle and Later Byzantine Wall Painting Methods", *DOP* 22 (1968) 63-139. Zur Freskotechnik allgemein: M. Doerner, *Malmaterial und seine Verwendung im Bilde*, Stuttgart 1976, 133-159. K. Wehlte, *Werkstoffe und Techniken der Malerei*, Ravensburg 1967, 275-301. Eine gute weiterführende Bibliographie bieten: P. Mora, L. Mora and P. Philippot, *Conservation of Wall Paintings*, Glasgow 1984, 462-482, insbes. 453-455.

[64] Ob diese ornamentalen Reste auf ein ikonoklastisches Ausschmückungsprogramm deuten können, muß offen bleiben. Das Ornament stellt eine Motivkombination dar. Zum einen findet sich das Schuppenmotiv auf Schrankenplatten, z.B. in Priene: T. Wiegand, H. Schrader, *Priene*, Berlin 1905, 483, Abb. 590. Zum anderen findet die Art des Musters seine Parallele in der stilisierten Freskomarmorierung der zweiten Adytonskirche von Didyma. H. Knackfuss, s. Anm. 16, 38-39. *Die Umzeichnungen: Didyma*, III, Berlin 1941, (Taf. 5, Z 138, H, I).



9. Monastır Dağ, lateinisches Kreuz, Fresko-Umzeichnung.



10. Monastır Dağ, ornamentales Dekor, Fresko-Umzeichnung.

datieren ist[65]. Die Emporenbasilika ist uns in dieser Region von größeren Beispielen, wie etwa der Adytonsbasilika in Didyma, her bekannt. Charakteristisch ist der annähernd quadratische Grundriß des Naos. Die weitere Verbreitung solcher Grundrisse verweist auch nach Griechenland, was zwei Bauten aus Achäa und Euböa verdeutlichen[66]. Beide Kirchen weisen erstaunliche Übereinstimmungen in der Raumdisposition mit der Kirche von Manastır Dağ auf. Ebenso bemerkenswert sind die, auch hier festzustellenden, schmaleren Durchgänge der östlichsten Arkadenöffnungen. Festzuhalten bleibt zum Schluß noch die Existenz des Synthronon mit Kathedra, das die Bedeutung der Kirche als Bischofskirche unterstreicht.

Gölköy: il sito ed il "battistero"

All'arrivo nel villaggio, seguendo la strada che viene da Torba, il viaggiatore trova un bivio che lascia proseguire la strada ancora verso nord per andare a Türkbükü, e mostra invece ad est un altro tratto che porta al mare. Al bivio si trova il cosiddetto "battistero", sul quale diremo dopo, e continuando si arriva al mare. La zona presso la riva, e quella che si spande a sud e sud-est della baia formavano il sito bizantino di questo centro commerciale. Come si accennava in precedenza, un sondaggio geologico potrebbe determinare la qualità della lingua di terra a sud che divide il mare dal lago. Infatti, se è possibile seguire l'evidenza di qualche sparuta traccia di muro bizantino lungo l'attuale spiaggia, sembra vi sia uno "iato" edilizio (indizio di un istmo?) presso l'attuale rigagnolo superando il quale si accede alla collina rocciosa che fronteggia il villaggio da est.

Con una relativa certezza possiamo ritenere l'attuale strada che s'insinua in Gölköy per salire a nord (era il percorso in senso inverso dell'arrivo di Newton) come il limite ovest dell'insediamento bizantino: verso le alture ad ovest iniziano le tombe antiche scavate nel tufo; guardando ad est, lungo la discesa a mare verso il golfo si alzano delle strutture tardo-antiche che si situano a nord, presso il "battistero". Di esse ne restano due, di cui una discretamente conservata fino ad un'altezza di ca.

[65] Eine kleine dreischiffige Pfeilerbasilika mit Narthex befindet sich in Herakleia am Latmos, *RBK* V (1994) 661-662, Abb. 5, 715-716, s.v. Latmos (Peschlow).

[66] Eine Basilika in Mentsaina, Achäa: A. G. Moutsali, "Ephoreia Byzantion Archaioton-Nomos Achaias", *ADelt* 37 (1982) 159-161. Die Arkaden ruhen bei diesem Bau zum Teil auf Säulen. Auffällig sind hier, die zwei Nischen seitlich der mittleren Naostür, vgl. Anm. 63, Abb. 5. Eine Pfeilerbasilika in Attali, Euböa: M. Georgopoulou-Meladini, "Mesaionika Mnimia Euyboias", *ADelt* 27 (1972) 369-370.

5 m, l'altra si erge ancora per 2,20-2,50 m. In considerazione della loro posizione rispetto alla linea di costa, e vista la loro tipologia è da escludere che siano tombe: quasi certamente queste strutture sono edifici portuali, adibiti a cisterna per liquidi, quella più a mare e più piccola, a deposito per beni alimentari l'altra a due piani voltati a botte[67]. Quest'ultima presenta dei muri costituiti da un allineamento verticale di ottimi conci calcarei, grigi, ben tagliati e cementati con malta grigiastra nella parte interna dell'edificio[68], mentre la superficie esterna, pur avendo delle grosse pietre ben tagliate, mostra un modulo meno regolare[69]. L'interno creato da queste due superfici murarie era riempito da un misto di pietre e tanta malta. Il piano superiore era diviso in due ambienti diseguali, senza sapere al momento come fosse disegnato il piano terra[70]. Altri muri, oggi incassati in altri più nuovi e più fatiscenti, si trovano ancora fra le case e presso la riva del mare. Qui, nel basso fondale, si intravedono massi ben disposti che s'inoltrano verso est, forse segno di un molo. Strutture edilizie, fra cui cisterne, una struttura voltata, altri depositi, ed un vasto ambiente absidato (7 per 6 m circa con volte a botte e diviso in vani recanti tracce di affresco) sono sparsi su una larga fascia della collina che fronteggia il villaggio attuale. La indeterminata funzione di molti di questi ambienti lascia perplessi, pur se in essi si riconoscono edifici legati, almeno quelli presso la riva del mare, all'attività portuale che doveva costituire una realtà, forse la più viva e rimunerante, di questo centro.

IL "BATTISTERO" DI GÖLKÖY

Relativamente meglio conservato all'interno che all'esterno, dove l'azione del tempo ha fortemente compromesso l'aderenza delle malte e con essa la compattezza della costruzione, si presenta un edificio che definiremo convenzionalmente battistero. Il nostro edificio si trova costretto tra una moderna strada asfaltata, che lo lambisce a est, ed una proprietà privata che gli ha addossato strutture murarie estranee e altre sue ha utilizzato, stravolgendone la natura originaria. Il livello del terre-

---

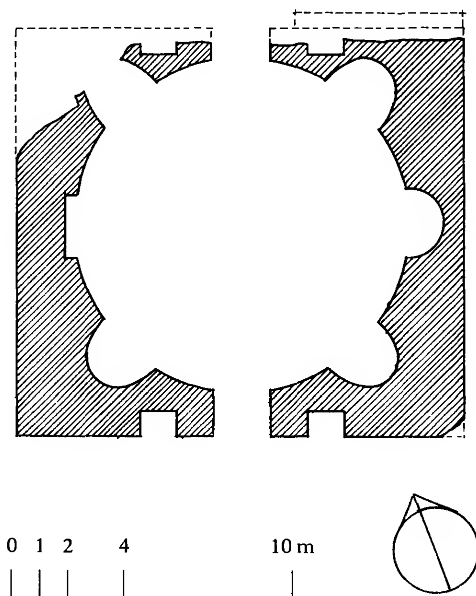
[67] Di queste e delle altre strutture presenti sulla collina di fronte daremo le piante in un prossimo rapporto.

[68] Una simile messa in posa di questi conci appare nella sezione dell'aggetto voltato che apparirà sul lato nord del "battistero".

[69] Quest'ultimo tipo di muratura (= grandi pietre tagliate, ma non accuratamente) costistuisce i paramenti murari delle costruzioni sulla collina a est.

[70] Oggi quest'edificio si trova all'interno di una proprietà privata.

no taglia un buon tratto della sua base come appare dall'osservazione delle aperture e delle nicchie sui prospetti, basse e fuori proporzione, e dalla successione di buche pontaie, ben evidenti, a solo 50 cm di altezza sul fianco est. L'impossibilità di accesso al livello pavimentale originale costituisce perciò ulteriore motivo di incertezza sull'identità del monumento. In attesa delle informazioni che potranno essere fornite da ricognizioni appropriate della situazione esistente sotto il piano interno dell'edificio, l'attribuzione battisteriale rimane possibile soltanto come ipotesi.



11. Gölköy, il "battistero".

L'edificio ha una pianta centrale orientata su 22° nord. Quasi quadrata all'esterno, 7,35 m misurano i lati est e ovest,, e 7,80 gli altri due, all'interno racchiude una forma perfettamente circolare, con diametri varianti da 5,90 a 5,95 m. Dal quadrato di base esterno si sviluppa poi un paralle-

lepipedo, alto 175 cm ca. sull'attuale piano di campagna, che sostiene una cupola emisferica di 2,85 m di raggio impostata a sua volta a 2,25 m sul piano di calpestio interno. Complessivamente l'interno dell'edificio è alto 5,10 m, restando imprecisata l'altezza effettiva del cilindro.

La circonferenza è articolata da otto nicchie[71] disposte agli estremi degli assi a 45° talché essa appare più simile a un ottagono che a un cerchio. Le sedici parti in cui essa si divide sono all'incirca uguali; le distanze tra le nicchie sono mediamente appena inferiori a 120 cm, e il loro diametro appena più grande; tutte poi sono realizzate con conci scelti con grande attenzione alla forma e alle dimensioni e posti in opera con estrema cura. Sull'asse sud-nord sono disposti i due ingressi, larghezza 100-103 cm, profondità 85-60 cm, che all'esterno sono affiancati da nicchie a fondo piano, profonde, 46 cm, larghe 62 e poste a 65 cm dallo stipite dell'ingresso. Anche gli archi che concludono superiormente le nicchie mostrano la stessa cura esecutiva osservata all'interno, con belle ghiere di 25 cm. L'apertura del passaggio non è centinata come le nicchie, ma è conclusa da una piattabanda di ca. 30 cm di spessore, leggermente arcuata. Sull'asse est-ovest una nicchia a fondo piano, profondo soltanto 20 cm, a ovest, e una nicchia con raggio di 60 cm contro i 90 e più delle altre, a est, rompono la simmetria dell'interno. È difficile dire se la prima, sul lato ovest è stata costruita in questo modo o se è stata modificata successivamente; l'osservazione della muratura non fornisce una risposta certa.

Infine se si confrontano le misure del diametro con quelle del raggio risulta che tutte le nicchie hanno una forma allungata caratteristica, più prossima alla metà di un ellisse che a quella di una circonferenza. Lo stesso andamento si riscontra nel piano verticale ove gli archi mostrano tutti un raggio verticale leggermente più lungo del diametro di base.

In corrispondenza delle aperture e delle due nicchie dell'asse est-ovest, a distanza dall'estradosso variabile dai 44 cm dell'apertura a nord ai 70-80 cm delle due nicchie, proprio alla base della cupola, si aprono quattro piccole finestre. La forma è rettangolare, con dimensioni all'incirca l'una doppia dell'altra: 34 per 70 cm sulla nicchia a fondo piano; 37 per 60 per quella opposta; 36 per 75 sull'apertura a nord.

Sino all'altezza delle reni la volta è costruita con conci abbastanza grandi, 30-40 cm, e disposti senza eccessiva attenzione alla regolarità, ricorrendo a frequenti zeppe di materiale più piccolo, sotto forma di

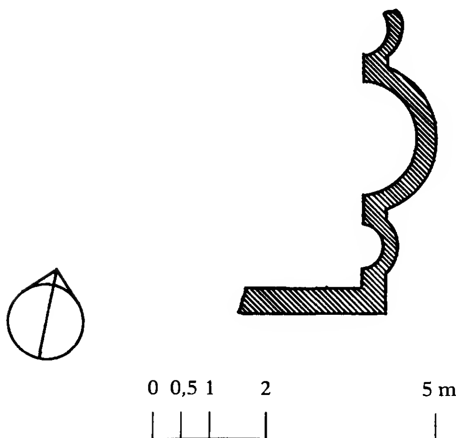
---

[71] Nelle nicchie dei lati est e sud sono ancora presenti ampie chiazze di intonaco, che non mostrano però alcuna traccia di colore né tantomeno di figure.

schegge, per ottenere i necessari contrasti, mentre le quantità di malta dei letti sono relativamente contenute. Sopra i 30° la regolarità di posa aumenta e appare chiara la ordinata successione di cerchi concentrici, i cui conci mostrano grandezze decrescenti e tagli via via più regolari, con il procedere verso l'alto. Lo spessore della malta aumenta e spesso va a sovrapporsi ai conci, coprendone gli orli. Al colmo, misurata attraverso un foro, la volta ha uno spessore minimo di 25 cm.

Dal lato nord si staccava un possente arco, forse una volta a botte con le direttrici parallele al lato stesso, impostato immediatamente sopra la nicchia che affianca verso est l'apertura. Esso esiste attualmente soltanto in corrispondenza della nicchia di nord-est, mentre è assente nel restante tratto dello stesso lato, pur se è immaginabile anche sopra l'altra nicchia, per ovvi motivi di simmetria. La muratura della metà di intradosso visibile è realizzata con conci che mostrano una faccia rettangolare ben tagliata e posta in opera con apparecchio molto simile a quello della cupola. Non siamo in grado di definirne la funzione né di suggerire una prosecuzione per la strutttura alla quale apparteneva.

All'interno del "battistero", sulla cupola ad oriente, si vede ancora oggi affrescata in rosso una croce latina (ca. 40 cm di altezza). Essa è legger-



12. Gölköy, la chiesa.

mente sollevata rispetto ad una banda rossa che correva lungo la circonferenza della cupola. La croce presenta un'iconografia ben conosciuta: l'asta orizzontale sostiene alle sue punte un'*alpha* (ben leggibile) ed una *omega* (solo un frammento a destra è visibile, data la caduta dell'intonaco). Certamente questa croce non era sola: le sue dimensioni all'interno della grande superificie semisferica richiamo un programma più vasto[72].

La chiesetta che sorgeva anni fa accanto al battistero misurava in larghezza 5,20 m; del muro sud soltanto qualche metro restava ancora in piedi. Il prospetto orientale dell'edificio, pertanto, presentava, partendo dall'angolo sud-est, una nicchia di 80 cm di diametro, profonda 50, seguita dall'apertura dell'abside centrale che misurava 2 m[73] e terminava con un'altra nicchia a nord. La parvenza era di una chiesa con tre navate, e tre absidi, ma in realtà le absidi laterali erano nicchie recanti ancora tracce di intonaco affrescato. Delle bande azzurro ed ocra, larghe 25-30 cm, scendevano verticalmente lungo il moncone del muro sud, chiuse, a circa 30 cm dal calpestio di allora, da un'altra banda ocra (5 cm) che correndo orizzontalmente ai piedi del muro chiudeva la decorazione della parete. Dallo stipite che divideva a sud l'abside centrale dalla nicchia meridionale, a circa 2,50 m in alto, impostava un arco, rivolto verso ovest: questa evidenza architettonica accenna alla divisione delle navata effettuata con archi sostenuti forse da colonne. Due fusti diseguali di colonne in marmo bianco, dal diametro di 35 cm[74], giacevano nel giardino privato d'accanto con basamenti marmorei classici, capitelli corinzi in marmo bianco, anch'essi d'epoca romana, e capitelli ionici ad imposta con croce in rilievo, pulvini. Nulla vieta di pensare ad un riuso di colonne e capitelli per sostenere la corsa degli archi nelle navatelle creando cosi le pareti divisorie. Le navate, comunque, erano voltate, e la volta sovrastante la nicchia meridionale iniziava con un pennacchio che la raccordava alla parete liscia orientale sovrastante la nicchia stessa[75].

---

[72] Benchè lo strato di intonaco sia evidente nelle nicchie, ci è risultato difficile trovare in una nicchia gli angeli visti da Foss.

[73] La misura fu effettuata misurando gli spigoli ancora in piedi dell'abside; il semicilindro era misurabile benché già riempito da un muro posteriore.

[74] Altre due colonne, non intere e dello stesso diametro, erano usate per sostenere la veranda del piccolo bar che s'affacciava sul mare. Su una di essa erano evidenti dei fori per l'attacco di una croce.

[75] Questa soluzione dava l'impressione di una crociera sovrastante lo spazio immediatamente precedente la nicchia. Se questo modulo di copertura continuasse con

Su questo pennacchio e sulla volta che sovrastava la nicchia si era conservato un largo frammento di affresco. Sull'intradosso dell'arco era ben netta l'immagine di un ecclesiastico, forse un vescovo[76], su campo azzurro chiaro con manto ocra a filettature gialle che scende verticalmente; la figura era limitata lungo gli stipiti dell'arco da una banda ocra, larga 5 cm. La mano destra era molto ben conservata, e sembrava che sostenesse qualcosa; della sinistra è caduto l'intonaco. Accostava, alzandosi sul pennacchio, un altro personaggio, dagli stessi colori, a cui si affiancava un'altra figura sul giro della volta: ambedue questi ultimi soggetti non erano identificabili[77]. La muratura è alzata con eccedenza di malta grigia, di buona presa, e riutilizzo di conci ben tagliati misti a pietre rozzamente squadrate. Il fronte circolare della nicchia usa conci ben tagliati (simili a quelli rinvenuti nelle nicchie del "battistero"), ma la soluzione della volta impostata sopra d'esso e lo stile degli affreschi fanno pensare ad una mano di fine XI-XII secolo[78]. Da quanto ci risulta, "the related remains of a large basilica" marcati da Foss non sono stati visti: quanto esisteva era una chiesetta medievale affiancata, a sua volta, nella zona sud, da altre strutture di cui restano solo monconi murari ed una ridotta sezione di canalizzazione idrica.

---

compate lungo la navata non possiamo sostenerlo giacché il muro sud non presentava nessuna traccia di peduncoli di crociera.

[76] Ben si vedeva la caduta verticale di una banda bianca sul fondo azzurro, scendendo lungo il petto del personaggio (un *omophorion*?).

[77] Foss, "Strobilos", 172 parla di un santo e di un angelo "on the soffits of its arches". Come visto, l'arco è uno, e poi si tratta dell'imposta della volta.

[78] A parte la mano tardiva avutasi per gli affreschi di Tavşan ad., il che sottolinea una ripresa edilizia bizantina almeno su qualche edificio del territorio, abbiamo nella stessa penisola un'iscrizione relativa ad una attività edilizia databile fra l'892 e il 991: cf. Paton-Myres, "Karian Sites and Inscriptions", *Journ. Hell. Studies* 16 (1896) 215.

Il materiale marmoreo[79] di riuso richiama certamente l'esistenza di una chiesa antica la cui posizione *presumibilmente* calcava l'asse della chiesetta tardiva. Le colonne di marmo bianco (una simile è conservata nel museo di Bodrum, con croce in rilievo) sono certamente parte originale dell'arredo marmoreo della chiesa precedente[80]; ad essa appartenevano anche due pulvini, e due capitelli ionici ad imposta con croce a sbalzo. Quest'ultimo tipo di capitello appare, nelle sue forme più raffinate, alla fine del V – prime decadi del VI secolo[81], per divenire abbastanza comune, in epoca giustinianea, nelle metropoli e città provinciali dell'Asia Minore[82]. Il nostro tipo è molto semplice, elaborato sul registro delle volute, con ovulo centrale e volute basse, non finemente scolpite o profonde, schiacciate dalla massiccia imposta superiore recante la croce

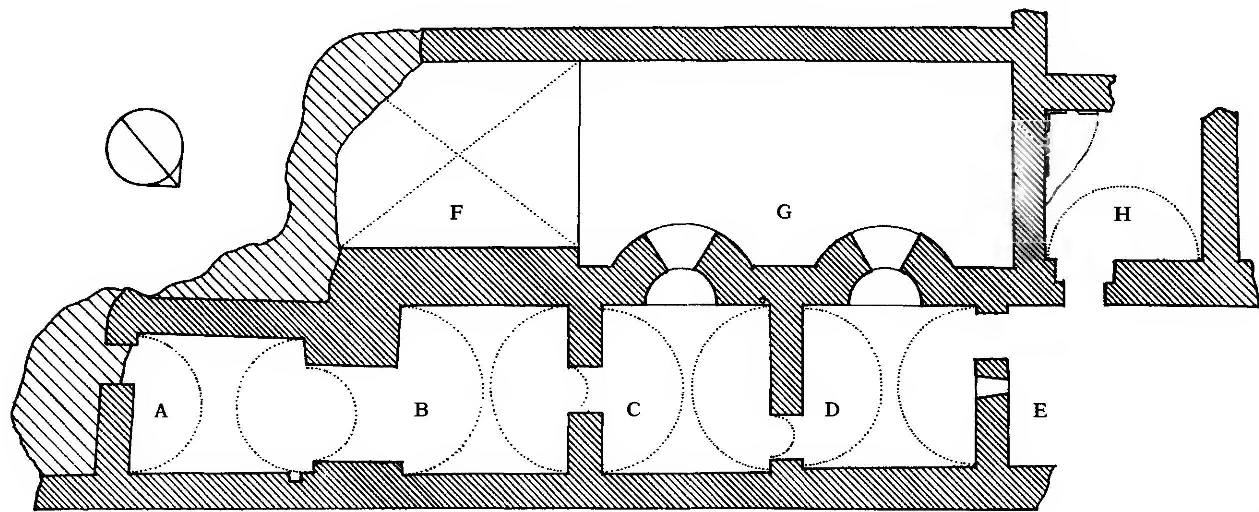
---

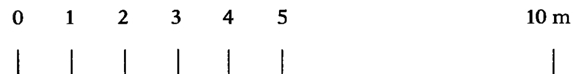
[79] Per quanto segue, come per quanto detto, non possiamo stabilirne con precisione la provenienza. Riteniamo che esso fosse marmo cario, ma qualora sia il bianco di Iasos, o quello di Mylasa o di Eraclea al Latmos (che prevedono anche una qualità grigia) non ci sembra maturo stabilirlo in questa sede. Cf. D. Monna e P. Pensabene, *Marmi dell'Asia Minore*, Roma 1977, 111-124.

[80] Abbiamo rinvenuto due grandi capitelli corinzi di tipo asiatico a doppio registro: simili se ne trovano al museo di Bodrum, e nella *stoà* est di Iasos; per quest'ultima, cf. E. Pagello, "Il Foro romano imperiale. Considerazioni preliminari", *Studi su Iasos di Caria*, 142-6. Probabilmente questi capitelli, con la base di colonna, con gli altri frammentari fusti di colonne e pluteo sono stati reimpiegati nel decoro della chiesa tardiva. Per la provenienza dei pezzi romani, è pensabile una provenienza sia da Bodrum, come anche da Iasos.

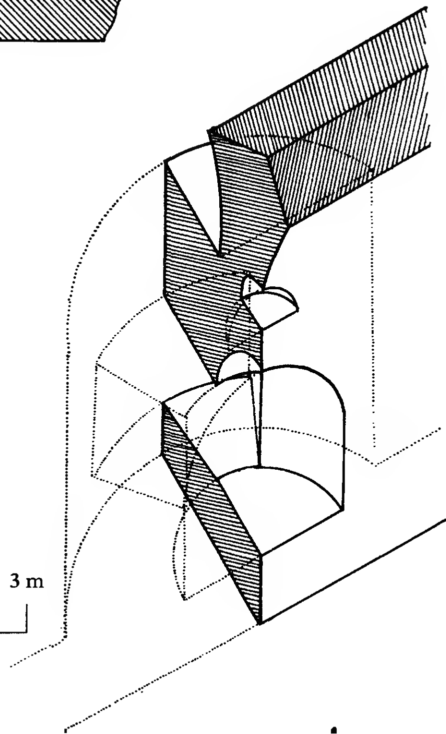
[81] H.-G. Severin, "Ein konstantinopler Kapitell des frühen 6. Jahrhunderts in Alt-Kairo", *Tesserae, Festsch. für J. Engemann*, Münster 1991, 234-5, T. 36/c-d-e (aree metropolitane non di Asia Minore); A. Frantz, "Geography and Politics in Early Christian Ornament", *Byzantine East, Latin West. Art-Historical Studies in honor of K. Weitzmann*, ed. Ch. Moss – K. Kiefer, Princeton Univ. 1995, 44-5, fig. 6-7-8.

[82] F. K. Yegül, "Early Byzantine Capitals from Sardis. A Study on the Ionic impost Type", *DOP* 28 (1974) 265-274; per le isole di Kos e Rodi, vedi gli esempi offerti da V. Vemi, *Les chapiteaux ioniques à imposte de Grèce à l'époque paléochrétienne* (BCH Supp. XVII), Athènes – Rome 1989, 181-201. Presentiamo in questa sede un capitello di Side, riusato nella chiesa tardiva (V. Ruggieri, "Appunti sulla continuità di Side, in Panfilia", *OCP* 61 [1995] 113-5), un altro inedito di Cnidos (ci è stato impossibile vedere A. Bilban Yalçın, "Alcune osservazioni sul decoro scultoreo e musivo delle chiese paleobizantine di Cnido in Caria", *Bisanzio e l'Occidente: Arte, Archeologia, Storia. Studi in onore di F. de' Maffei*, Roma 1996), un altro ancora nella chiesa mediana di Gemile ada. Esempi se ne trovano ancora a Iasos, a Mileto, ad Efeso, e con imposta ben elaborata sono i tipi presenti a Caričin Grad: I. Nicolajevič, "La décoration architecturale de Caričin Grad", *Villes et Peuplement dans l'Illyricum protobyzantin*, (*Coll. École Fr. de Rome* 77), Roma 1984, 488 e ss. fig. 2-3 (anche N. Duval, *ib.* 433, fig. 18-19), e nelle chiese monastiche bitiniche che hanno utilizzato a piene mani *spolia* de VI sec.

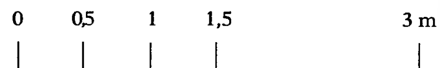




5. Torba, edificio termale.



Sezione assonometrica del forno
vista dall'ambiente C



1. Frammento marmoreo con iscrizione a Güvercinlik.

3. Torba, l'abside della chiesa maggiore da ovest.





5. Torba, il "mausoleo" visto da sud-est.



8. Torba, il "mausoleo", interno, corpo murario aggiunto a sud.



10. Torba, tracce del molo a mare.



12. Torba, esterno della nicchia, ambiente C.

14. Torba, la piscina, arco esterno sul lato nord.



16. Torba il "mausoleo", mosaico del nartece.

18. Torba il "mausoleo", i fascioni musivi nell'angolo sud-ovest.

20. Torba il "mausoleo", il *kantharos*.

22. Torba il "mausoleo", il mosaico sul vano coperto in abside.

24. Kamp Yeri (Bodrum), mosaico pavimentale.







28. Monastır Dağ, Innerraum gesamt, Blick nach Westen (Montage)



29. Monastır Dağ, Gesamtaufnahme vom Obergeschoss aus (Montage)

30. Monastır Dağ, Narthextür.

31. Monastır Dağ, Hauptapsis (Detail), Synthronon.

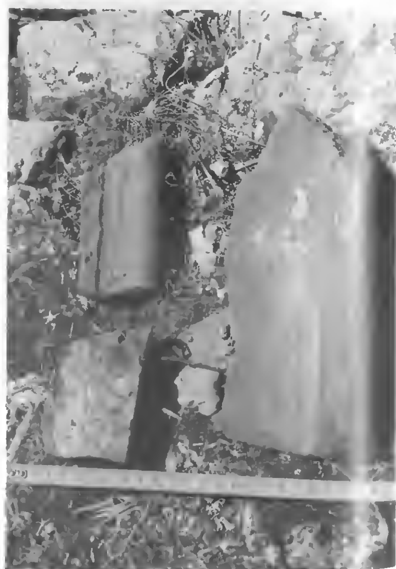
2 Monastır Dağ, mittlere Naostür (Details, Blick nach Westen)

33 Monastır Dağ, Südfassade, „Anstehender Fels"

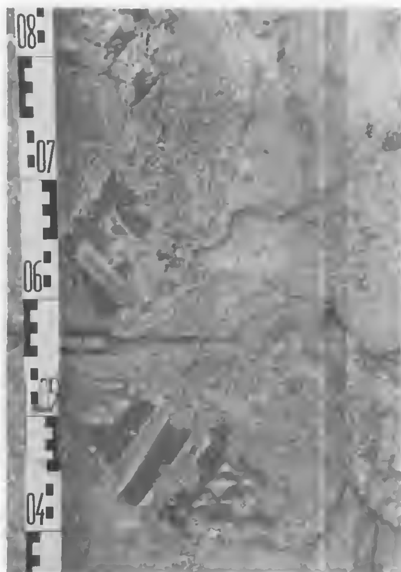


4. Monastır Dağ, Apsis Aussenmauer, Baunaht (Detail).





36. Monastır Dağ, Dachziegelfragmente.



37. Monastır Dağ, Ornamentales Fresko (Detail).

39. Gölköy, la strada verso Türkbükü (di Newton), le tombe a sud-ovest.

41. Gölköy, la strada verso Türkbükü (di Newton), le strutture tardo antiche verso il mare.

43. Gölköy, il "battistero" visto da sud.

45. Gölköy, il "battistero", interno con nicchie, dettaglio.



47. Gölköy, il "battistero", la croce dipinta.





50. Gölkoy, colonne presso la riva.

51. Gölköy, pezzi antichi presenti *in situ*.



52. Gölköy, pezzi antichi presenti *in situ*.

54. Gölköy, capitello ionico ad imposta.

56. Gölköy, capitello corinzio.

58. Gölköy, ruota di macina.

latina a sbalzo. Il decoro è tipicamente provinciale, ma d'epoca giustinianea: questo fu il tempo di maggior fioritura del centro bizantino sito su queste sponde[83].

Pontificio Istituto Orientale

Vincenzo Ruggieri
Franco Giordano
Alexander Zäh

[83] Raggruppati davanti ad una casa privata ed a un negozio abbiamo notato strumenti d'uso domestico in calcare poroso grigio-scuro; si tratta di macine per grano (metodo e materiale usati ancora fra le montagne della Licia, sul sito di Sidyma), per la spremitura dell'olio di oliva, e per altre istanze domestiche. Di essi non conosciamo la provenienza.

M. Elisabetta Bottecchia Dehò

Nota in margine alla Grande Dossologia delle Costituzioni Apostoliche

La tradizione manoscritta greca della Grande Dossologia delle Costituzioni Apostoliche presenta due caratteri fondamentali, che ne costituiscono senza dubbio la nota distintiva e contraddistinguono pertanto la composizione dello stemma e la sua struttura.

Il testo in oggetto è trasmesso infatti da pochi esemplari, ma tra questi riscontriamo due codici del X secolo ed uno dell'XI che rappresentano, assieme al *codex Alexandrinus* (V sec.) della Bibbia, la più antica tradizione manoscritta greca della Grande Dossologia.

Invero, se è pur sempre attuale la nota formula espressa da Pasquali[1] "*recentiores non deteriores*", è dimostrato altresì che nella trasmissione di un testo, quanto più i passaggi tra l'archetipo e l'ultima copia sono documentati da esemplari vicini all'archetipo nel tempo, tanto più uno stemma presenta completezza e affidabilità, essendo in tal modo i testi tràditi meno soggetti ad errori e contaminazioni.

Quindi, anche se la recensione trasmessa dai manoscritti delle Costituzioni Apostoliche propone non il testo originario del Gloria, ma un suo rifacimento[2], è senza dubbio importante, dal punto di vista testuale, la priorità di documentazione manoscritta che rispetto alle altre recensioni offrono per il Gloria le Costituzioni Apostoliche.

Questi i testimoni della Grande Dossologia nell'ambito della tradizione manoscritta greca delle Costituzioni Apostoliche:[3]

---

[1] G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo,* Firenze, 1952.

[2] cf. B. Capelle, "Le texte du Gloria in excelsis", RHE 44 (1949) 439-457.

[3] Secondo M. Metzger [*Les Constitutions Apostoliques,* Paris, 1985-1987 (SC 320, 329, 336)] la recensione autentica è trasmessa da **e s**, mentre in **a y z** appaiono correzioni teologiche; la tradizione di **v m** è accolta dal testo liturgico ufficiale. Al testo di Metzger fa riferimento il presente lavoro, sia per la numerazione, sia per le sigle dei manoscritti. Funk (F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum,* Paderbonae, 1905) utilizza in modo diverso i manoscritti considerati (**a e v m**): privilegiando il criterio del *codex optimus*, dà il testo secondo **a**, segnando in apparato le varianti rispetto ad **a** di **e v m**; solo in un caso, al luogo 47,3 dove la tradizione oscilla tra σοι / σε / *om.*, segue la lezione di **e** (**y z** non appaiono nel suo testo; **s** è trascurato). Questo il testo fornito da Funk: XLVII. "Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν

a	Vat. gr. 839	X sec.
e	Vat. gr. 2089	XI sec.
m	Ambr. G64 sup.	XIII sec.
s	Athen. 1435	XII sec.
v	Vindob. Pal. Hist. gr. 73 (ol. 46)	X sec.
y	Vindob. Pal. Hist. gr. 64 (ol. 47)	XVI sec.
z	Paris. B.N. gr. 931 (ol. Reg. 2874)	XVI sec.

Molteplici nei testi tràditi le diversità di lezione; tralasciando i casi di differenze ortografiche (itacismi, caduta di ν finale, scambio ο/ω ed ε/η) segnalo le varianti:

47,2 ὑμνοῦμεν	**a v m y z**	*om.* **e s**
2-3 εὐλογοῦμεν σε	**a y z e s**	+ εὐχαριστοῦμεν σοι **v m**
3 δοξολογοῦμεν σε	**a v m y z**	*om.* **e s**
3 σε[3]	**v m e s**	σοι **a** om. **y z**
4 ἀρχιερέως σου	**e s**	ἀρχιερέως **a v m y z**
4 ἕνα	**a v m y z**	*om.* **e s**

6-11 ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου, τοῦ ἀμώμου ἀμνοῦ ὃς αἴρει τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, πρόσδεξαι τὴν δέησιν ἡμῶν, ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν χερουβίμ· ὅτι σὺ μόνος ἅγιος, σὺ μόνος κύριος, ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ Θεοῦ πάσης γενητῆς φύσεως, τοῦ βασιλέως ἡμῶν, δι' οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ σέβας. **a e s y**

υἱὲ μονογενῆ, Ἰησοῦ Χριστέ, καὶ ἅγιον πνεῦμα· κύριε ὁ Θεός, ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ υἱὸς τοῦ πατρός, ὁ αἴρων τὰς ἁμαρτίας τοῦ κόσμου, ἐλέησων ἡμᾶς· ὁ αἴρων τὰς ἁμαρτίας τοῦ κόσμου, πρόσδεξαι τὴν δέησιν ἡμῶν· ὁ καθήμενος ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς, ἐλέησον ἡμᾶς· ὅτι σὺ εἶ μόνος ἅγιος, σὺ εἶ μόνος κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν Θεοῦ πατρός· ἀμήν. **m v**

6 καὶ	**e s**	ὁ	**a y**
7 κυρίου	**e s**	Χριστοῦ	**a y**
9-10 ὁ θεὸς-χριστοῦ	**e s**	Ἰησοῦς Χριστὸς	**a y**
11 ἡμῶν	*om.* **s**		

È evidente quanto le varianti incidano nelle diverse redazioni: appaiono anche chiarissimi i legami tra i manoscritti: nelle *lectiones* sopra segnalate emergono uguaglianze e differenze, come appare dal prospetto seguente:

ἀνθρώποις εὐδοκία". 2. αἰνοῦμέν σε, ὑμνοῦμέν σε, εὐλογοῦμέν σε, δοξολογοῦμέν σε, προσκυνοῦμέν σε διὰ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως, σὲ τὸν ὄντα θεὸν ἀγέννητον ἕνα, ἀπρόσιτον μόνον, διὰ τὴν μεγάλην σου δόξαν, Κύριε βασιλεῦ ἐπουράνιε, Θεὲ Πάτερ παντοκράτορ. 3. Κύριε ὁ θεὸς ὁ πατὴρ τοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἀμώμου "ἀμνοῦ, ὃς αἴρει τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου", πρόσδεξαι τὴν δέησιν ἡμῶν, "ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβίμ"· ὅτι σὺ μόνος ἅγιος, σὺ μόνος κύριος Ἰησοῦς, Χριστὸς τοῦ θεοῦ πάσης γενητῆς φύσεως, τοῦ βασιλέως ἡμῶν, δι' οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ σέβας.

VII, 47,2	**a = v = m = y = z ≠ e s**	(*om.*)
2-3	**a = y = z = e = s ≠ v m**	(*add.*)
3	**a = v = m = y = z ≠ e s**	(*om.*)
3	**v = m = e = s ≠ a ≠ y z**	(*om.*)
4	**e = s ≠ a v m y z**	(*om.*)
4	**a = v = m = y = z ≠ e s**	(*om.*)
6-11	**a = e = s = y ≠ v m**	
6	**e = s ≠ a y**	
7	**e = s ≠ a y**	
9-10	**e = s ≠ a y**	
11	**a = e = y ≠ s**	(*om.*)

che può essere così sintetizzato:

1)	**a = v = m = y = z ≠ e s**
2)	**v = m ≠ a y z e s**
3)	**v = m = e = s ≠ a y z**

Un'analisi più particolareggiata del comportamento dei singoli manoscritti ne chiarisce la reciproca posizione:

I) 47,2	**e = s** (*om.*)	**v = m**		**a = y = z**
2-3	**e = s**	**v = m** (*add.*)		**a = y = z**
3	**e = s**	**v = m**		**a = y = z**
3	**e = s**	**v = m**	**y = z** (*om.*)	**a** ≠ *cett.*
4	**e = s**	**v = m** (*om.*)		**a = y = z** (*om.*)
4	**e = s** (*om.*)	**v = m**		**a = y = z**
6-11	**e = s**	**v = m**		**a = y**
6	**e = s**	**a = y**		
7	**e = s**	**a = y**		
9-10	**e = s**	**a = y**		
11	**s** (*om.*) ≠ *cett.*	**e = a = y**		

II) 47,2	**y = z**	**y z = a**	
2-3	**y = z**	**y z = a**	
3	**y = z**	**y z = a**	
3	**y = z** (*om.*)	**y z ≠ a**	**a** ≠ *cett.*
4	**y = z** (*om.*)	**y z = a** (*om.*)	
4	**y = z**	**y z = a**	
6-11		**y = a**	

III)	47,2	**v = m**	**vm = a**	
	2-3	**v = m** (*add.*)	**vm ≠ a**	
	3	**v = m**	**vm = a**	
	3	**v = m**	**vm ≠ a**	**a** ≠ *cett.*
	4	**v = m** (*om.*)	**vm = a**	
	4	**v = m**	**vm = a**	
	6-11	**v = m**	**vm ≠ a**	

Da tale analisi emergono le deduzioni seguenti:

a) per **s** dallo schema I si deduce concordanza con **e**, configurandosi la differenza di 47,11 come *om.* che non solo non contrasta, ma al contrario — trattandosi di derivazione diretta — può confermare la dipendenza di **s** da **e** che di **s** può considerarsi antigrafo, per cui



b) lo schema II indica totale uguaglianza **y z**, e concordanza **y z a**, se si esclude 47,3 dove in **y z** rispetto ad **a** c'è un'omissione, che non esclude tuttavia per i due succitati manoscritti, esemplati probabilmente uno dall'altro, derivazione da **a**, per cui



c) dal III si deduce che **m** non ha alcuna differenza da **v**, per cui si può graficamente esprimere la derivazione



Resta confermato il confluire in **v m** ed **e s** della tradizione che si ritrova in **a**, anche se certamente i modelli usati da **e** e da **v** sono diversi da **a** (o dal suo antigrafo); ciò è dimostrato

— per **e** dalle varianti rispetto ad **a**, dalle cui *lectiones* **e** si differenzia essenzialmente per omissioni;

— per **v** dalla variante 47,11.

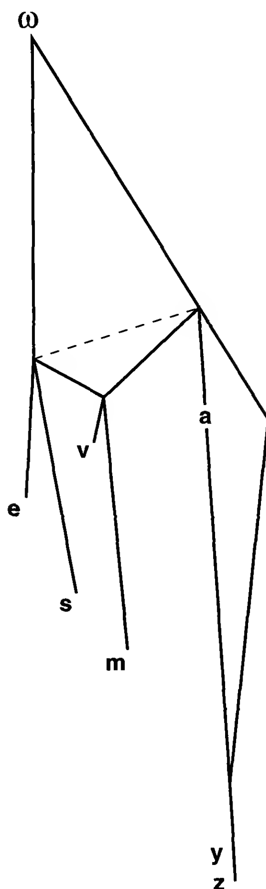
Si consideri a tale proposito:

47,2 ὑμνοῦμεν *om.* **e s**
3 δοξολογοῦμεν σε *om.* **e s**
4 ἕνα *om.* **e s**

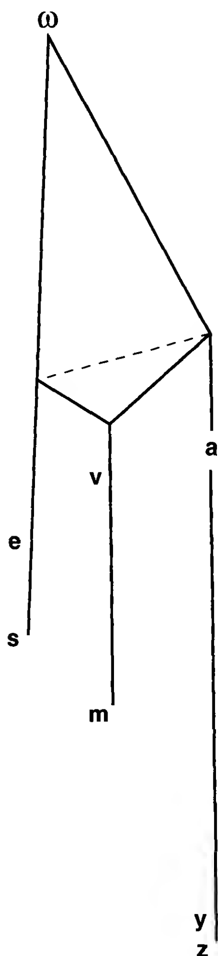
Tre omissioni, dunque, rispetto ad **a** in una sequenza di poche righe. È chiaro che ripetute varianti di questo tipo non possono essere imputate a diversa lettura o diversa interpretazione di uno stesso modello, ma trovano la loro ragione in un diverso modello di derivazione, diverso perciò senza dubbio da **a** o dal suo antigrafo: solo in questo modo si giustifica il diversificarsi di una stessa tradizione in esemplazioni via via successive.

Analogo è il ragionamento per la *lectio* a 47,11, analoga dunque la deduzione: la *lectio* trova ragione solo se si ipotizza per **v** un antigrafo diverso da **a** o dal suo antigrafo stesso.

Sulla base dei dati raccolti, si conferma la valutazione dei manoscritti fatta da Metzger. Si propone tuttavia una modifica allo stemma da lui costruito: Metzger infatti, pur inserendo **e s** da un lato e **v m** dall'altro nelle famiglie **M** e **N**, non aveva ritenuto di vederli rispettivamente in derivazione diretta e schematizza così la genealogia dei manoscritti



che, a mio avviso, può essere più semplicemente rappresentata:



È evidente la posizione di preminenza e reciproca autonomia che nello stemma occupano i tre manoscritti più antichi, rappresentando

ognuno di essi un proprio momento di copia, un inizio da cui prendono avvio i filoni di esemplazione, che nella loro diversità rivendicano una fonte più antica dove tali diversità si compongono nella loro autentica forma.

Viene confermato il valore del testo da essi trasmesso e perciò della redazione del *Gloria* che in essi è conservata[4], e che qui viene proposta con la prima versione italiana.

47. 1. Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία. 2. Αἰνοῦμέν σε, ὑμνοῦμέν σε, εὐλογοῦμέν σε, δοξολογοῦμέν σε, προσκυνοῦμέν σε διὰ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως σου, σὲ τὸν ὄντα Θεὸν ἀγέννητον ἕνα, ἀπρόσιτον μόνον, διὰ τὴν μεγάλην σου δόξαν, Κύριε βασιλεῦ ἐπουράνιε, Θεὲ Πάτερ παντοκράτορ. 3. Κύριε ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ Κυρίου, τοῦ ἀμώμου ἀμνοῦ ὃς αἴρει τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, πρόσδεξαι τὴν δέησιν ἡμῶν, ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβίμ· ὅτι σὺ μόνος ἅγιος, σὺ μόνος Κύριος, ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ Θεοῦ πάσης γενητῆς φύσεως, τοῦ βασιλέως ἡμῶν, δι' οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ σέβας.

Gloria nel più alto dei cieli a Dio e sulla terra pace, benevolenza tra gli uomini.

Noi lodiamo te, celebriamo te, benediciamo te, glorifichiamo te, te adoriamo per mezzo del grande tuo sommo sacerdote, te il Dio reale, unico ingenerato, il solo inaccessibile, a causa della tua grande gloria, Signore, Re celeste, Dio Padre onnipotente.

Signore, che sei Dio e Padre del Signore, l'agnello perfetto che toglie il peccato del mondo, accogli la nostra preghiera, tu che siedi sopra i cherubini; poichè tu solo sei Santo, tu solo sei Signore, Dio e Padre di Gesù Cristo, che è il Dio di tutta la natura creata, nostro Re, per il quale a te sono gloria, onore e venerazione.

Università degli Studi di Padova
Dipartimento di Storia
Piazza Capitaniato, 3
35139 Padova

M. E. Bottecchia Dehò

[4] Per scrupolo d'informazione ritengo opportuno ricordare che per le Costituzioni Apostoliche si conosce un solo manoscritto greco antecedente ai tre codici succitati, il pergamenaceo greco 336 del fondo Barberini della Biblioteca Vaticana: è un eucologio bizantino (il più antico conosciuto) che trasmette, assieme ad altri formulari, una parte del formulario liturgico del l. VIII (cf. A. Jacob, *Les euchologes du fonds Barberini grec de la Bibliothèque Vaticane*, in *Didascalia* 4 (1974) 154-157; S. Parenti & E. Velkovska, *L'Eucologio Barberini gr. 336* (= Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia, 80), Roma, 1995).

Kristoffel Demoen

Some remarks on the life and poems of Gregory Nazianzen

There is a pressing need for a modern scientific biography of Gregory, since the most recent monograph, by Paul Gallay, goes back to 1943.[1] In the meantime, several scholars have proposed corrections and additions to Gallay's book. Some questions have been resolved (e.g. the year of Gregory's death[2]), others have been raised (e.g. the (un)authenticity of some of the poems ascribed to him[3]), still others have been disputed anew without resulting in a generally accepted answer. In this paper I put forward new arguments in the discussion of some of these last, pending questions. These isolated remarks are *parerga* of my research on the exemplum in Gregory's works,[4] and do not claim to offer definitive solutions.

---

[1] P. Gallay, *La vie de saint Grégoire de Nazianze.* Thèse Lyon 1943. More recent succinct biographies can be found in the essay by B. Otis, "The Throne and the Mountain. An Essay on St. Gregory Nazianzus," *CJ* 56 (1961) 146-165, and in the introductions to the works of R. R. Ruether, *Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher,* Oxford 1969, pp. 18-54, M. Wittig, *Gregor von Nazianz. Briefe. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen,* (*Bibliothek der griechischen Literatur,* 13), Stuttgart 1981, pp. 1-52, and F. W. Norris, *Faith Gives Fullness to Reasoning. The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen.* Introduction and Commentary by F. W. Norris, Translation by L. Wickham and F. Williams, (*VC, Supplements,* 13), Leiden 1991, pp. 1-12. Yet, see now the "initiation" by J. Bernardi, *Saint Grégoire de Nazianze: le théologien et son temps (330-390),* (*Initiations aux pères de l'église*) Paris 1995. Besides, J. McGuckin is preparing an "intellectual biography" of Gregory, to be published in 1996 or 1997.

[2] P. Nautin, "La date du «De Viris Inlustribus» de Jérôme, de la mort de Cyrille de Jérusalem et de celle de Grégoire de Nazianze," *RHE* 56 (1961) 33-35. He demonstrated that Gregory died in 390.

[3] See mainly H. M. Werhahn, "Dubia und Spuria unter den Gedichten Gregors von Nazianz," *Studia Patristica* 7,1 (1966) 337-347.

[4] See my *Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen. A Study in Rhetoric and Hermeneutics,* (*Corpus Christianorum, series Lingua Patrum,* 2) Turnhout 1996.

A. Nazianzus and Diocaesarea

The exact location of Nazianzus is still uncertain,[5] and this is not the only problem with Gregory's city. In his works we also come across the names of Diocaesarea, Arianzus and Karbala, and the relation between these place-names is disputed. Until recently, it was debated whether Karbala was the name of Gregory's domain, situated in Arianzus, a village in the neighbourhood of Nazianzus, or the reverse. Bernard Coulie has demonstrated convincingly that the latter hypothesis is true.[6] The problem of Nazianzus and Diocaesarea is still more complicated. According to Gallay, among others, Diocaesarea was the administrative name of Nazianzus;[7] but some scholars take them to be two different cities, and locate Diocaesarea some 38 km to the east of Nazianzus.[8]

---

[5] A survey of the attempts to locate Nazianzus in F. Trisoglio, "San Gregorio di Nazianzo in un quarantennio di studi (1925-1965)," *Rivista lasalliana* 40 (Torino 1973), 39-40. The divergence of opinion is only a matter of a few miles. The most probable location is the present Nenezigözü, near Nenezi (Bekârlar). Hild and Restle do not seem to doubt this location: F. Hild - M. Restle, *Tabula Imperii Byzantini 2. Kappadokien*, Wien 1981, s.l. Nazianzos p. 244 and map.

[6] B. Coulie, *Les richesses dans l'oeuvre de Saint Grégoire de Nazianze. Étude littéraire et historique*, (*Publications de l'Institut orientaliste de Louvain*, 32), Louvain-la-Neuve 1985, pp. 14-16. A correct interpretation of a crucial passage from Gregory's testament proves Arianzus to be the name of the family domain.

On the map of Hild - Restle, *op. cit.*, Arianzus and Karbala appear to be two separate places, see also p. 150, s.l. Arianzos: "Landgut (Dorf) in der Nähe von Karbala und Nazianzos."

[7] Gallay, *op. cit.*, pp. 13-16. He refers to other ancient cities with two names, and argues that in all 5 instances where Diocaesarea is mentioned by Gregory, the most probable solution is to identify it with Nazianzus. In his opinion, Gregory opts for using this (Roman) name for metrical (4 times in dactylic verses as ἡ Διοκαισαρέων) or diplomatic reasons (once in a letter to a governor, see n. 15). Equation has long been the *communis opinio*.

[8] E.g. J. Mossay, "Gregor von Nazianz," *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 14 (1985) 164-173, p. 165 and n. 1. He thus agrees with W. Ruge, "Nazianzos," RE 16,2, 935, coll. 2099-2101 and Hild - Restle, *op. cit.*, p. 171 s.l. Diokaisareia and p. 244 s.l. Nazianzos. A few years before the publication of the latter work, Hild still assumed the identity of Nazianzus and Diocaesarea: F. Hild, *Das Byzantinische Strassensystem in Kappadokien*, Wien 1977, p. 43 ("Nazianz, das ... im 1. Jahrhundert den Namen Diokaisareia erhielt"). Ruge's arguments against identifying Nazianzus and Diocaesarea are convincingly refuted by Gallay; Hild and Restle's main argument (p. 171) is a letter by Severus of Antioch, written in 518 and transmitted in a Syriac translation, in which he mentions a Diocaesarea in the diocese of Pontus "womit nur Diokaisareia in Kappadokien gemeint sein kann (...). Da Severus in seinen Briefen Diokaisareia von Nazianz deutlich unterscheidet, kann Diokaisareia nicht mit Nazianzos identifiziert werden, wie verschiedentlich angenommen wurde." More recently, Coulie, a pupil of Mossay, implicitly takes the identity for granted, since he considers Hellenius, the addressee of Gregory's epistolary poem 2,2,1, to be the peraequator of Nazianzus,

Gallay's point of view seems preferable to me, and I want to add some arguments to his thesis. These have no archaeological basis, but result from a close reading of Gregory's works.

1. As mentioned in n. 8, Gregory's poem 2,2,1 is addressed to Hellenius, peraequator (Gr. ἐξισωτής) in Diocaesarea. This Hellenius is also mentioned in Basil of Caesarea, ep. 98, as ἐξισωτής of Nazianzus in 372.[9]

2. In the same poem Gregory parallels his small town (τυτθὴ πόλις ἐσμὲν ... ἡ Διοκαισαρέων, vv. 365-6) with Bethlehem:

LH ῥ' ἐτεόν· τυτθοῖσι Θεὸς χάριν αἰὲν ὀπάζει,
　　Ὥσπερ ὑποσχεσίη ἐστὶ παλαιοτέρη
Βηθλεὲμ ἐν προτέροισιν, ἐμῷ νέον ἄστεϊ τυτθῷ,
　　Τῇ μὲν ἐῇ γέννῃ, τῷ δ' ἄρ' ἐμοῖσι φίλοις.

Truly, God always gives a favour to the small:
　　just as there was an old promise
to Bethlehem in the days of old,[10] *so now there is one to my small city:*
　　the former will be proud of its offspring, the latter of my friends.[11]

This image of the small city of Bethlehem chosen as the birthplace of Christ is used six more times in Gregory's works: once in a call for modesty (*or.* 38,17), once as a metaphor for the Anastasia church in Constantinople, the small orthodox congregation where he started his predication as bishop of the capital.[12] In the four other passages, *Nazianzus* is compared with Bethlehem, e.g. in the following epitaph for Gregory the Elder, father of Gregory and bishop of Nazianzus:

Τυτθὴ μάργαρός ἐστιν, ἀτὰρ λιθάκεσσιν ἀνάσσει·
　　τυτθὴ καὶ Βηθλέμ, ἔμπα δὲ χριστοφόρος.
ὣς δ' ὀλίγην μὲν ἐγὼ ποίμνην λάχον, ἀλλὰ φερίστην
　　Γρηγόριος, τὴν σύ, παῖ φίλε, λίσσομ' ἄγοις.

---

whereas the poem itself mentions Diocaesarea (πόλις ἡ Διοκαισαρέων, vv. 365-6, *PG* 37,1477): Coulie, *op. cit.*, p. 85.

[9] M.-M Hauser-Meury, *Prosopographie zu den Schriften Gregors von Nazianz*, Bonn 1960, p. 97. The aim of Gregory's epistolary poem is to obtain exemption from taxation for the monks; the main part of the poem is in fact an encomium on monastic life.

[10] Micah 5,1-2, cf. Matthew 2,6 and John 7,42.

[11] *Carmen* 2,2,1, vv. 273-276 (*PG* 37,1471).

[12] *Carmen* 2,1,16, v. 62: Ἀναστασίη, Βηθλεὲμ ὑστατίη (*PG* 37,1258).

Small is the pearl, but the queen of jewels;
small is Bethlehem, but yet the mother of Christ;
so a little flock was mine, Gregory's, but of the best;
and I pray, my dear son, that thou mayest lead it.[13]

The equation of Diocaesarea and Nazianzus would be in agreement with this quasi-systematical imagery.

3. In the epitaph quoted above, Gregory lets his father beg him to lead his flock, the parish of Nazianzus. Gregory did so, as supply bishop, for a short time after his father's death (374), and again after his return from Constantinople, from mid-382 until the end of 383.[14] We have a letter from the latter period, in which Gregory tries to restrain Olympius, governor of Cappadocia, from destroying the city of Diocaesarea. One of his arguments is that he himself, who once was the head of the capital's orthodox community, would be deprived of any city at all:

Πάλιν φιλανθρωπίας καιρός, καὶ πάλιν ἐγὼ τολμηρὸς γράμμασι πιστεύων παράκλησιν περὶ τοσούτου πράγματος. (...) Ὑπὲρ τῆς Διοκαισαρέων ὁ λόγος, τῆς ποτε πόλεως, νῦν δὲ οὐ πόλεως, εἰ μὴ σὺ νεύσειας ἥμερον. (...) Τίμησον δὲ τὴν ἡμετέραν πολιάν, οἷς δεινὸν εἴ ποτε τὴν μεγάλην πόλιν ἔχοντες, νῦν μηδὲ πόλιν ἔχοιμεν.

This is another opportunity for humanity, and once more I dare to commit to a letter a plea for an important question. (...) I am talking about Diocaesarea, once a city, but now no longer a city unless you assent in a gentle way. (...) Show respect for my old age: it would be terrible for me, who once was the head of the great city, to have no city at all any more.[15]

This reasoning only makes sense if it is Nazianzus which is threatened.

None of these arguments is conclusive in itself. Yet in combination with those of Gallay they make it difficult to doubt that Diocaesarea is indeed another name for Nazianzus.

---

[13] *Epit.* 63 = *AG* VIII,21, translation W. R. Paton, *The Greek Anthology*, volume II (The Loeb Classical Library), London-Cambridge Mass, 1917, p. 411. The other passages are *or.* 3,6, *or.* 18,17 and *or.* 33,10.

[14] The exact chronology of his last pastoral activities has been established by Hauser-Meury, *op. cit.*, p. 46 n. 53 and p. 54.

[15] *Ep.* 141, §§ 1,3,8. P. Gallay, *Saint Grégoire de Nazianze. Lettres*, vol. 2 (Collection Les Belles Lettres), Paris 1967, p. 30-31.

B. The date of the poems 2,1,1, 1,2,25 and 2,1,11

1. *Carmen* 2,1,1, traditionally entitled Περὶ τῶν καθ' ἑαυτόν, is probably the earliest of Gregory's longer autobiographical poems. It is mainly a complaint about the difficulties and vicissitudes of (his) life. The generally accepted *terminus post quem* is the death of his sister Gorgonia, some time after that of his brother Caesarius, who died in 369[16]: Gregory mourns for him especially and describes the subsequent problems with creditors trying to take possession of parts of Caesarius' legacy (vv. 165-228).[17] The *terminus ante quem* is 374, the year in which both his father and his mother died. Most scholars place the poem shortly after Caesarius' death, in or around 370.[18]

Perhaps the *terminus post quem* should be moved forward: there are some indications that this poem might have been written after the so-called Sasima episode, which caused a temporary break in the relation between Gregory and his friend Basil.[19] Admittedly, the crisis is not ex-

---

[16] For this date, see Gallay, *La vie...*, p. 89-90 and M.-A. Calvet-Sebasti, *Grégoire de Nazianze, discours 6-12*, Paris 1995 (*SC* 405), p. 50. The exact date of Gorgonia's death is uncertain, see Hauser-Meury, *op. cit.*, p. 87, J. Bernardi, *La prédication des pères cappadociens*, Montpellier 1968, pp. 108-113, and M.-A. Calvet-Sebasti, *op. cit.*, p. 60.

[17] Gorgonia's death, although more recent than Caesarius', plays a much smaller role in Gregory's poem: her fate is mentioned almost casually in vv. 605-606.

[18] See e.g. L. F. M. De Jonge, *De s. Gregorii Nazianzeni carminibus quae inscribi solent περὶ ἑαυτοῦ*, Amsterdam 1910, pp. 37-42 (369-370), P. Gallay, *op. cit.*, p. 253 ("vers 370"), G. Misch, *Geschichte der Autobiographie I,II*³, Frankfurt 1950, pp. 632-635 (371).

[19] A political reorganization through which Cappadocia was split up into two parts had created some question as to which metropolitan would be in charge of the new districts: Basil, bishop of Caesarea since 370, or Anthimus, Arian bishop of Tyana. Ecclesiastical politics urged Basil to create new bishop sees, among which that of Sasima, an uncultured stopping-place on the border of the newly created province. He assigned Gregory as bishop of Sasima, but Gregory, who "despised both cultural sterility and ecclesiastical politics" (Norris, *op. cit.*, p. 6), was deeply wounded by this affront and never took possession of the see. He considered the battle between Basil and Anthimus to be about worldly power.

A whole book has been devoted to the affair: S. Giet, *Sasimes, une méprise de saint Basile*, Paris 1941. Gregory himself gives an elaborate account of the episode in his longest autobiographical poem, 2,1,11 vv. 386-491. The sharp tone of this account, written some 10 years later, after Basil's death, proves the intensity of his grief at that time, much as does a passage in the funeral oration for Basil, where he explicitly admits that the Sasima episode marked a period of malaise (ἀνωμαλία) and confusion (σύγχυσις), and that even time has not entirely removed the pain: Πάντα γὰρ τοῦ ἀνδρὸς θαυμάζων (...), ἓν τοῦτο ἐπαινεῖν οὐκ ἔχω - καὶ γὰρ ὁμολογήσω τὸ πάθος οὐδὲ ἄλλως τοῖς πολλοῖς ἀγνοούμενον -, τὴν περὶ ἡμᾶς καινοτομίαν καὶ ἀπιστίαν ἧς οὐδὲ ὁ χρόνος τὴν λύπην ἀνάλωσεν. Ἐκεῖθεν γάρ μοι πᾶσα συνέπεσεν ἡ περὶ τὸν βίον ἀνωμαλία καὶ σύγχυσις καὶ τὸ φιλοσοφεῖν μὴ δυνηθῆναι ἢ μὴ νομίζεσθαι (*or.* 43,59, ed. J. Bernardi, *SC* 384, 1992, p. 252).

plicitly alluded to, and Basil himself is not even mentioned in the whole poem.

Precisely this absence of Basil serves as a first argument: it is striking that, whereas Gregory treats the most important events of his life, he does not speak of his friendship with Basil. In other, mostly later accounts of his life, his friend plays a prominent role: after all, they had studied several years together in Athens, and they had jointly started a monastic experiment in Pontus. In our poem, Gregory touches both upon his education and his choice for a celibate, monastic life: Basil seems to be smuggled away. This silence could be explained if we accept that Gregory wrote this poem shortly after or during the Sasima episode.

This is, of course, an *argumentum e silentio*, and one could as well reverse it (since Sasima is not explicitly mentioned, it is the *terminus* ante *quem*). Yet, it seems natural not to talk openly about a possibly unsettled conflict, and on the other hand, some passages could be interpreted as covert reproaches towards Basil: on two occasions Gregory complains that the evil one has approached him, disguised as light and with a friendly face;[20] he compares himself with the traveller on the way to Jericho, abandoned by the priests;[21] he observes that even the ascetics are fighting one another;[22] and perhaps the most striking remark: he has lost the joy of both his brother and sister and his friends, respectively due to death and a "ruffling."[23]

---

[20] Resp. vv. 52-60 (*PG* 37,974): Λυσσήεις κακοεργὸς ἐμήσατο κέντρα μόροιο, / Ἃ μελέοις θνητοῖσι· καὶ εἴδεϊ πολλάκι κεύθων / Ἐσθλῷ λυγρὸν ὄλεθρον, ὅτ᾽ ἀντίβια πτολεμίζων / Χάζηται. (...) Ὣς καὶ ἐμοὶ δολόμητις, ἐπεὶ ζόφον ὄντα μιν ἔγνων, / Ἑσσάμενος χρόα καλὸν, ἐπήλυθε *φωτὶ ἐοικώς* (cf. 2 Cor 11,14) and vv. 102-103 (*PG* 37,977-8): τὸ δ᾽ οὐ φύγον ἔχθος ἄπιστον / Δυσμενέος *λοχόωντος ἐν εὐμενέοντι προσώπῳ*.

[21] Vv. 386-387 (*PG* 37,999): Ἀλλά μ', Ἄναξ, ἐλέαιρε, καὶ ἐκ θανάτοιο σάωσον, / Ὃν λεῖψαν ἱερῆες, ἐπεὶ μογέοντ᾽ ἐνόησαν.

[22] Vv. 612-615 (*PG* 37,1015): Ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ / Μαρνάμενοι περὶ σεῖο διακριδὸν ἔνθα καὶ ἔνθα / Ἵστανται, ζῆλος δὲ Θεοῦ λύσε θεσμὸν ἀθέσμως, / Ἁρμονίην τ᾽ ἀγάπης, ἧς οὔνομα μοῦνον ἐλείφθη.

[23] Vv. 605-607 (*PG* 37,1015): Οὐδὲ κασιγνήτοις ἐπιτέρπομαι, οὐδ᾽ ἑτάροισι. / Τοὺς μὲν γὰρ στυγερὸς μόρος ἥρπασεν· οἱ δὲ φιλεῦντες / Νηνεμίην, ἑτάρων ὀλίγην φρῖκα τρομέουσι. The last clause (οἱ δὲ ...), explaining the loss of his friends, is unclear; the literal translation (*the others like calm weather and stand in awe for the slightest ruffling of their friends*) does allow for an interpretation connected with the Sasima episode: Basil had expected smooth obedience on Gregory's part (νηνεμίη, cf. *carmen* 2,1,11, v. 474) and reacted sharply to his protest (φρῖξ, cf. Gregory's contemporary letters 47-50 to Basil).

If these vague allusions are connected with the troubles between Basil and Gregory, the poem must have been written in or after 372, the year of the conflict.[24]

2. In the Lent of 382 (from the beginning of March to the 16th of April), Gregory practised an uncommon asceticism: he maintained complete silence. From a literary point of view, it was a very productive period. The amplest treatment of the question which works were written in these weeks, is that by Oberhaus in his commentary of *carmen* 1,2,25, κατὰ θυμοῦ.[25] Apart from 11 letters in which Gregory apologises or accounts for his silence, Oberhaus also situates 9 poems in this Lent, with a total of more than 1300 verses.[26] He bases this date on allusions or explicit references to the silent Lent. I consider this argument to be probable, but not conclusive. Some of the poems could have been conceived in this period, but completed afterwards; or Gregory could have used his own experience as a *persona* in later literary works; or conversely, some poems of which he had an earlier draft could have received their final redaction in 382.[27]

I take the last possibility to be relevant for precisely the poem upon which Oberhaus comments, the long poem against anger. There is a serious objection against dating it after Gregory's stay in Constantinople (379-381). In this poem, Nazianzen calls the emperor Constantius (337-361) "the most pious king of whom we have knowledge indeed."[28] Oberhaus gives the following comment: "Gregor rühmte an ihm immer wieder

---

[24] Norris, *op. cit.*, p. 6, places Gregory's assignment to Sasima in 370 or 371. Yet the division of Cappadocia was probably decided by Valens in January of 372, see Calvet-Sebasti, *op. cit.*, p. 84-5.

[25] M. Oberhaus, *Gregor von Nazianz. Gegen den Zorn (Carmen 1,2,25). Einleitung und Kommentar*, (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums; Reihe 2, Forschungen zu Gregor von Nazianz, 8), Paderborn 1991, pp. 4-10.

[26] 1,2,24 (328 verses), 1,2,25 (546), 2,1,14 (67), 2,1,34 - 37 (respectively 210, 12, 12, 12), 2,1,39 (103) and 2,1,40 (33).

[27] J. Bernardi, *La prédication...*, passim, admits a similar redaction history for several of Gregory's orations. *Or.*42 e.g., his assumed valedictory speech when leaving Constantinople in 381, was never completed nor edited by Gregory, according to Bernardi: "A coup sûr, il a été composé en plusieurs étapes. (...) La mort l'a surpris en 390, avant qu'il ait pu ou voulu donner forme définitive et achevée à cette oeuvre." (J. Bernardi, *Grégoire de Nazianze. Discours 42-43*, [*SC* 384], Paris 1992, p. 24). This means that clear references to "actual" events in Gregory's life do not necessarily prove that the text was written at that particular time.

[28] 1,2,25, 296-297 (*PG* 37,834): καὶ γὰρ εὐσεβέστατος, / Εἴ πέρ τις ἄλλος βασιλέων, ὧν ἴσμεν, ἦν.

seine εὐσέβεια (z.B. or. 4,34, 35,561A)."[29] This is true for the invectives against the emperor Julian (*orationes* 4 and 5), in which the Arian Constantius is praised in contrast with the Apostate. Yet, in later texts this appreciation changes considerably[30]: in the panegyric on Athanasius (*or.* 21, delivered in 379) Gregory refers to Constantius as "the warranter and patron of the impious shepherd (of Alexandria)," and in the oration on Maximus (*or.* 25, from the same year) Constantius' reign is called a bad one, and his anti-orthodox legislation is criticised.[31] Moreover, in the first year of Gregory's stay in Constantinople, the orthodox emperor Theodosius (379-395) ascended the throne and, among other things, promoted the interests of the orthodox community in the capital: he rendered the main churches to Gregory and his flock, for instance. It is rather improbable, then, that a few years later, in 382, Gregory would have called Constantius the most pious emperor he has known.

On the other hand, the opening and final verses of the poem allude to his period of silence.[32] The rest of the poem does not contain clear chronological indications.[33] There are two imaginable explanations for this, I think: either Gregory's silent Lent in 382 was not the first of its kind and this poem was written in an earlier period of silence (of which, admittedly, we have no attestation), or the opening and concluding passages were added (the poem would seem just as complete without the verses 1-10 and 543-546) at the moment of the redaction and/or completion of this and other poems in 382.

3. One of the other poems completed in the same period could be Gregory's long autobiography 2,1,11, εἰς τὸν ἑαυτοῦ βίον (1949 verses). In this poem he refers to the eulogy he has recently pronounced on Basil the Great, which is manifestly an allusion to *oratio* 43.[34] The most probable

---

[29] Oberhaus, *op. cit.*, p. 127.

[30] See e.g. Hauser-Meury, *op. cit.*, pp. 56-58; Oberhaus only refers to p. 56.

[31] Respectively or.21,26: ὁ τοῦ ἀντιθέου ποιμένος βεβαιωτὴς καὶ προστάτης (*PG* 35, 1112C) and or.25,9: πονηρὰ βασιλεία (...) βασιλεὺς ἀσεβείᾳ διδοὺς παρρησίαν, καὶ κατὰ τῆς ὀρθῆς δοξῆς νομοθετῶν (*PG* 35,1209B).

[32] V. 5: σιγῆς καρπόν (*PG* 37,813) and v. 543: καὶ ταῦτα σιγῆς (*PG* 37,850).

[33] Oberhaus, *op. cit.*, p. 3-4, thinks Gregory wrote this poem against anger in order to refrain his own anger against the bishops who dismissed him at the council of Constantinople (381), but this is a gratuitous remark. One could as well connect it with Gregory's anger against Julian, which would explain his praise of Constantius.

[34] V. 388: (ἀνὴρ) ὃν νῦν εὐλογῶν ἐπαυσάμην (*PG* 37,1056); cf. C. Jungck, *Gregor von Nazianz. De vita sua*, Heidelberg 1974, p. 13 n. 1.

date for this oration is the 1st of January 382.[35] Moreover, another passage can be interpreted as a reference to his period of silence: Gregory mentions his tongue "which has been silent for a long time, and will keep silent some more time."[36] In the immediate context, he uses phrasings about his tongue that are similar to those in the texts expressly dealing with the silent Lent.[37]

Postdoctoral Fellow
of the Belgian NFWO
Vakgroep Latijn & Grieks
Blandijnberg 2
B-9000 Gent, Belgium

Kristoffel Demoen

[35] J. Bernardi, *Grégoire de Nazianze. Discours 42-43*, (*SC* 384), Paris 1992, p. 27.

[36] V. 987: ἣ μακρὰ σιγᾷ καὶ πλέον σιγήσεται (*PG* 37,1097).

[37] Compare e.g. 2,1,34 (εἰς τὴν ἐν ταῖς νηστείαις σιωπήν) v. 177: γλῶσσαν ἔχων ἀδάμαστον, εὔλαλον... (*PG* 37,1320) and 2,1,11 v. 984-5: προτείνω τὴν ἄκαιρον καὶ λάλον γλῶσσαν. See also *ep.* 118 on the right time (καιρός) to be silent and the right time to speak.

Maurice Martin, S.J.

Le Delta chrétien à la fin du XII° s.

On voudrait, dans cette étude du texte d'Abū al-Makārim — AM dans ce qui suit — publié en 1984 par le moine Samū'īl al-Surianī,[1] tenter en premier lieu d'établir quelques manières de procéder adaptées à ses difficultés, et ceci en vue d'en extraire une connaissance du Delta chrétien à la fin du XII° s. Il convient auparavant de préciser quelques données sur le ms et l'auteur éventuel de l'oeuvre.

Le manuscrit

L'unique ms connu, longtemps en possession de Ǧirǧis Filūṯā'ūs 'Awaḍ, est présenté par lui dans le *Dalīl al-matḥaf al-qibṭī*.[2] Selon toute vraisemblance, le ms même se trouvant maintenant à Munich depuis 1978, c'est une copie qu'en avait exécutée Ǧ. F. 'Awaḍ en vue de son édition qui est ici reproduite.[3] Or ce ms ne comprend que les vol. 1 et 3 — qui d'ailleurs se font suite: voir la foliotation continue et l'édition de Samū'il al-Surianī. Insérer entre eux deux, dans un volume intermédiaire, le texte attribué à Abū Ṣāliḥ l'Arménien — AS dans ce qui suit — publié par Evetts suppose une prise de position sur l'oeuvre et son auteur.

---

[1] *Tārīḫ al-kanā'is wal-'adyara*, 1984, 4 vol. sous forme manuscrite. Le vol. 1 concerne le Caire fatimide, le Delta et Alexandrie: c'est ce vol. qui est ici étudié. Le vol. 2 reprend le texte du ms de Paris rapporté d'Égypte par Vansleb et publié par B. T. Evetts et J. Butler, *The churches and monasteries of Egypt and some neighbouring countries, attributed to Abū Ṣāliḥ the Armenian*, Oxford 1895, où il est principalement traité de Miṣr-Fusṭāṭ et de la Haute Égypte. Le vol. 3 reprend la suite manuscrite du vol. 1 mais concerne l'Asie et l'Europe. Un vol. 4 en appendice traduit en arabe les textes de Vansleb, Sicard, de la *Description de l'Égypte* et reproduit également les ch. de Šabuštī, Maqrīzī et Alī pacha Mubārak sur les monastères d'Égypte. Le vol. 1, enfin, a été traduit en anglais: *Abu al Makarem*, (by) bishop Samuel, Cairo 1992.

[2] M. Simaika, *Dalīl al-Matḥaf al-Qibtī*, 2 (1932) 211. Dans les pages suivantes le ms est utilisé pour la recension des églises et monastères d'Égypte.

[3] À la fin des années 60 j'ai eu en main une photocopie de cette copie et j'en avais rapidement inventorié les notices de monastères. Le ms se trouvait alors en possession de particuliers où un de mes amis l'a vu, remisé au bas d'une armoire poussiéreuse. La copie de Ǧ. F. 'Awaḍ, me dit-on, est en elle-même très valable en ce sens qu'il put lire des mots maintenant illisibles dans l'original.

Ǧ. F. ʿAwaḍ affirme en effet dans le *Dalīl* que son ms restitue le début manquant de l'oeuvre attribuée fautivement à AS: au ms de Paris font en effet défaut les premiers folios, et la première page, surajoutée, est la seule qui porte le nom de AS. Cette prise de position est développée dans un article de lui resté inédit mais reproduit par Samūʾīl al-Surianī,[4] qui aurait sans doute servi de préface à la publication projetée du ms de AM en sa possession.

Dans un article le bollandiste Ugo Zanetti va plus loin.[5] Il s'est donné la peine d'inspecter les deux ms, de Paris et de Munich, et pour lui ces deux ms, AM et AS, sont deux portions séparées avant l'achat par Vansleb de AS d'un unique ms originaire. L'ordre de ce ms primitif serait AM (vol. 1 et 3) puis AS (vol. 2), reconnaissable à la numérotation des cahiers. Cependant, si l'homogénéité du ms est manifeste entre les vol. 1 et 2 — même main, même dimension de l'écrit, même nombre de ligne par page — elle est moins évidente en ce qui concerne le vol. 3, où apparaissent également des dates tardives qui pourraient mettre en question son appartenance directe à l'oeuvre originale. Ceci expliquerait que Ǧ. F. ʿAwaḍ, et Samūʾīl al-Surianī, l'ait rejeté après le texte du ms de Paris, obtenant ainsi un ordre logique — l'Égypte puis les autres pays — avec cependant une difficulté majeure: le colophon du ms se trouve en fin du vol. 2.[6]

L'AUTEUR

Le même article propose une solution au désordre de l'oeuvre. Elle aurait un double auteur: l'un, principal, aurait collecté la documentation, et ce serait le Šayḫ Abū al-Makārim lui-même, mais il n'aurait pu achever la rédaction, poursuivie par un scribe, l'archidiacre Abū Ǧamīl, qui se dit

---

[4] Vol. 4 p. 159-170. Voir aussi, parlant au nom de Ǧ. F. ʿAwaḍ, T. Iskarous, "Un nouveau manuscrit sur les églises et monastères d'Égypte du XII^{e}s.", *Congrès international de Géographie, Le Caire, avril 1925*, t. 5, p. 207-208 où est exprimée l'intention de publier AM.

[5] U. Zanetti, "Abū l-Makārim et Abū Ṣāliḥ", *BSAC* 34 (1995) 85-118. Cet article comprend différentes couches: une rédaction primitive alors que seul avait été examiné le ms AS à Paris en 1992, puis un remaniement après avoir eu accès au ms AM à Munich en 1993, enfin un appendice sur des remarques de J. den Heijer concernant surtout le vol. 3.

[6] Avant le colophon, datant le ms de l'an 1338, apparaissent d'ailleurs déjà, f° 105 à 112, des notes concernant l'Éthiopie, l'Afrique du Nord, l'Espagne, les Indes et le Yémen.

dans un passage "l'écrivain de ceci".[7] Quant au copiste final, ainsi qu'il le dit dans le colophon, il aurait hérité d'un texte encore anarchique où les redites (de documentation) sont nombreuses et tenté de l'abréger et de l'ordonner, sans trop y parvenir...

Pour mon propos, qui est d'utiliser une documentation d'époque, le documentaliste est plus important que l'éventuel rédacteur final. Or AM nous est assez connu par ce qu'il nous dit de lui: il décrit sa demeure proche des églises de Ḥārat Zuwayla, nomme sa femme à l'occasion d'une propriété de famille à Dayr al-Ḫandaq, où il a assité à la consécration d'une église en 1191:[8] c'est la dernière des dates qu'il donne pour le XII° s. Il en existe bien deux autres plus tardives, dans la première décade du XIII° s., 1204 et 1208, mais la très grosse majorité se situe en fait entre 1160 et 1190.[9] On peut donc considérer que ces 30 années délimitent la période la plus informée de AM. Elle est spécialement agitée en Égypte, à la fin d'une dynastie fatimide plutôt favorable aux chrétiens avec l'intervention des Francs de Amaury en 1164 et 1168, l'occupation du Caire et l'incendie de Miṣr-Fusṭāṭ qui en résulte, les débuts enfin sous Ṣalāḥ al-Dīn, vizir puis sultan (1169-1193), des Ayyoubides, eux réformateurs sunnites de stricte observance.

---

[7] Vol. 1 f ° 5b.

[8] Résidence de AM f ° 5a, son épouse fol ° 18b. Consécration d'une église fol ° 11b.

[9] AM f ° 71a: consécration d'une église au Wādī Natrūn en 1204. AS f ° 62a: rencontre avec Ibn Qanbar en 1208. Ces deux événements ont pu être intégrés postérieurement dans la documentation de AM. Si l'on compare les dates concernant les églises du Caire et de ses environs immédiats en AS et AM on obtient les résultats suivants:

Années	AM	AS	Total
60	9 dates	5 dates	14
70	8	16	24
80	15	13	28
90	1	1	2

Il existe bien d'autres marques d'homogénéité dans le traitement des notables contemporains tels Abū al-Barakāt ibn Abī al-Layṯ al-Malakī, Abū al-Farağ ibn Zanbūr, Abū al-Faḫr ibn Busīwa, Abū al-Faḫr le juif converti, etc... Par contre, il est difficile d'attribuer à la même main la courte notice sur Sunbāṯ où Marc Ibn Qanbar est cité par hasard à propos de l'église Saint-Georges (AM f ° 42b, où il faut rectifier la lecture "Ibn Qabyr" en "Ibn Qanbar") et les 8 folios que AS consacre au même personnage qui, de fait, a vécu à Sunbāṯ en 1186 (AS f ° 13a). De même, les détails donnés sur Būsīr Banā en AM f ° 30a-b et AS f ° 17b-18a et 69a sans se contredire sont très différents, alors que sur Damanhūr Šubra et la destination de la relique de Yiḥnis de Sanhūt qui s'y trouvait l'accord est impossible: voir AM f ° 19a-b et 55b et AS f ° 30a et 45b. La question de l'identité de l'auteur ne paraît donc pas encore tranchée parfaitement...

Ses références nous font connaître ses lectures. L'oeuvre le plus souvent invoquée est évidemment l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie* (citée ici sous le sigle HP), désignée sous le nom de "biographie des patriarches", ou de tel patriarche, ou encore comme "histoire de l'église", et plus fréquemment encore utilisée qu'invoquée: normalement, quand AM nomme un patriarche on retrouve l'événement en HP.[10] Dans la même ligne, et surtout à propos d'Alexandrie ou de la communauté melkite, il recourt aux *Annales* de Sa'īd ibn Batrīq, le patriarche melkite Eutychius du X° s. Il cite également l'*Histoire d'al-Minbiğī*, celle d'Ibn al-Faraš, al-Šabuštī en le corrigeant, un "*Guide (dalāl) des Fêtes*" de Yū'nis évêque de Damiette: telles paraissent être ses sources principales d'information sur l'Égypte chrétienne.[11] Sur l'Égypte profane: le *Ḫiṭaṭ bi-Miṣr* d'al-Kindī et le *Kitāb al-Faḍā'il Miṣr* qui lui est aussi attribué, l'*Histoire de la conquête de Miṣr et d'Alexandrie*, un *Livre de la crue et de la décrue du Nil*, enfin des ms indéterminés.[12]

L'OEUVRE

L'oeuvre se présente principalement comme un inventaire des localités où se trouvent des églises et monastères avec, à leur sujet, le rapport des événements qui ont pu les concerner. L'ordre suivi dans le vol. 1 descend en gros du Caire et de ses environs vers Alexandrie. Au début, le Caire et environs septentrionaux remplissent 20 f °, au terme le Wādī Naṭrūn 10 et Alexandrie 25 encore. Entre deux, la suite n'est pas toujours claire, même si Ğ. F. 'Awaḍ a tenté d'y marquer des subdivisions,[13] car

---

[10] D'où, pour l'étude de son texte, l'intérêt de AM: quelle version connaît-il divisée en sections (f ° 56a)? comment l'interprète-t-il, que lui ajoute-t-il ou lui retranche? Dans les notes suivantes HP PO renvoie à l'édition d'Evetts dans la *Patrologie Orientale*, HP SAC 2, 3, 4, est la suite de PO publiée par la Société d'Archéologie Copte, avec en référence la pagination continue.

[11] Pour l'utilisation par AM des *Annales* d'Eutychius, publiées en PG 111, voir n. 27. Al-Minbiğī f ° 65b: *Chronique*, ou *Histoire universelle*, de Agapios (Maḥbūb) évêque de Minbiğ (ou Mabbūg), éditée par L. Cheikho dans le CSCO vol. 60 — il est cité trois fois en AS sous son nom complet. Ibn al-Faraš f ° 96a: je n'ai pu l'identifier. *Guide des Fêtes* f ° 25a, également invoqué en AS f ° 63b: est-ce un antécédent du *Synaxaire*? Al-Šabuštī f ° 39a, souvent cité en AS.

[12] Al-Kindī f ° 60a, 66b et 102b est également cité en AS. *Histoire de la conquête de Miṣr et d'Alexandrie*, f ° 96b: s'agit-il d'Ibn 'Abd al-Ḥakam? *Crue et décrue du Nil* f ° 84a.

[13] "Chapitre sur la région Nord, Šarqiyya et 'Arabiyya" f ° 21b; "Daqahla" f ° 47b; "Al-Buḥayra" f ° 58a ...

bien des localités viennent s'introduire hors de leur environnement géographique.

Pour se familiariser avec les procédés de AM, tout à fait à l'aise au Caire où il connaît les notables et leur famille, abonde en détails sur ses églises, leur aménagement, les incidents qui s'y sont produits, mais assez étroitement "cairote" et donc traitant du Delta surtout sur informations, on peut comparer sa longue notice sur Maṭariyya avec les pages qu'il consacre à Alexandrie. Ce sera sans doute la meilleure façon de dégager les "indices de contemporanéité", c'est à dire finalement ce que l'on peut attendre de la lecture de AM pour la connaissance du Delta chrétien en son temps, à la fin du XII° s.[14]

MAṬARIYYA[15]

Il y existait autrefois une église, l'Église d'Or, depuis longtemps disparue, qui commémorait le passage sur les lieux de la Sainte Famille. En 1153, sous le sultan fatimide Ẓāfir, 'Abbas étant vizir et la paix faite avec les Francs, l'occasion se présente de construire une église sur un terrain appartenant au fils de 'Abbas. Le šayḫ Naǧīb al-Dawla Ibn al-Maḥanna Buṭrus ibn Miḫā'īl en entreprend la construction à ses frais. Le patriarche Jean V veut y accomplir la coction du myron pour laquelle on emplois le baume de Maṭariyya et en hâte la construction. Mais après l'assassinat de Ẓāfir, en 1154, les musulmans ne supportent plus la sonnerie des cloches, s'emparent du lieu et et y installent une qibla au mois de Rabī' al-Awwāl.[16]

Reste alors le puits du jardin des baumiers qui garde la pierre où la Sainte Famille s'est reposée. Lorsque les Rūm, Francs, Abyssins ou Nubiens viennent en délégation auprès du Sultan, ils dressent un autel

---

[14] Il va sans dire que cette étude de AM rejaillit sur la lecture de AS. Certes il existe dans le passage de l'un à l'autre une difficulté majeure: 40 f ° manqueraient au ms de AS, et sans doute concernent-ils surtout le Caire. Cependant les "marques de contemporanéité" valent pour l'un et pour l'autre: ce que l'on dira des 542 églises de AM — voir n. 76 — et des 26 monastères doit être applicable aux 727 églises de AS comme à ses 96 monastères situés ou nommés. Pour les sièges d'évêché voir n. 49. Une simple mention n'est pas signe d'existence ou de vitalité actuelles, pas plus qu'une longue notice qui rapporte un événement du passé puisé dans HP ou la tradition légendaire.

[15] F ° 20b-23b. Ce texte est traduit et commenté par U. Zanetti, "Matarieh, la Sainte-Famille et les baumiers", *AB* 111 (1993) 21-62.

[16] Voir HP SAC 3 p. 73, où l'événement est rapporté avec bien moins de précision et sans date, mais l'église érigée et ruinée consacrée à saint Georges.

sur la pierre et célèbrent leur liturgie après s'être baignés dans l'eau du puits. Au jour commémoratif de l'entrée de la Sainte Famille en Égypte, le 24 baschans, les coptes, prêtres et laïcs, viennent aussi recueillir les bénédictions du puits, se baignent dans le bassin après avoir prié sur l'eau et vont ensuite célébrer la liturgie du jour à l'église de la Vierge de Musṭurud. Ce rite ne date que de l'avènement des Ayyoubides.

Or le 24 baschans 1185, l'évêque de al-Ḫandaq-Basṭa célèbre pour la première fois la liturgie copte sur la pierre et il en va de même en 1186. Dès lors, le prêtre Abū al-Badr, chargé des baumiers, la célèbre aussi aux fêtes. Sur les baumiers AM donne les détails bien connus par ailleurs, c'est une des merveilles d'Égypte. Il signale cependant qu'en l'année 1114 la récolte fut exceptionnelle — "on mentionne que..." — c'est sans doute ici le seul recours à une connaissance livresque: tout le reste est texte d'un témoin qui se souvient du chiffre d'une année quand elle est relativement lointaine, il y a 20 ou 30 ans, mais donne des date précises et les noms des acteurs d'un événement contemporain.

ALEXANDRIE

C'est à propos d'Alexandrie que nous voyons AM utiliser la plus grande partie des sources manuscrites que nous avons signalées. Or même HP ne peut guère le renseigner sur l'état de la ville à la fin du XIIe s. puisque les patriarches n'y résident plus depuis 3 siècles. Aussi bien, ne signale-t-il que deux événements vraiment contemporains: les prêtres d'Alexandrie exemptés de la taxe y sont de nouveau soumis à partir de 1168,[17] et la procession des rameaux entre l'église Saint-Serge et celle du Sauveur, suspendue durant 25 ans puis rétablie en 1053[18] est de nouveau interdite en 1170.[19] Nous apprenons ainsi du moins que ces deux églises sont vivantes à la fin du XIIe s. C'est ce genre d'indices de contemporanéité que nous allons utiliser pour déterminer l'état des institutions chrétiennes alexandrines, monastères et églises, à l'époque.

Monastères

Deux monastères sont cités et décrits, le célèbre Ennaton/dayr al-Zugag et, plus obscur, dayr Asfal al-Arḍ.

---

[17] F° 83a.

[18] Voir HP SAC 2 p. 273.

[19] F° 82b. La chose est déjà notée pour le Caire f° 4b.

Du dayr al-Zugag une brève description des lieux nous est donnée dont je ne connais pas l'équivalent: ses jardins et palmeraies aux 14 puits, ses tours accessibles à partir de l'église.[20] Combien de moines abrite-t-il? Au début de la biographie de Christodoulos, au siècle précédent, Mawhūb ibn Mansūr nous dit qu'ils étaient 40 et plus.[21] AM reprend et précise ce chiffre: en barmahāt 1088 le "monastère des Pères" abritait 44 moines.[22] Là dessus deux remarques. La première: AM ne précise pas que le "monastère des Pères" est identique à dayr al-Zugag.[23] En second lieu la date de barmahāt 1088 est celle où Mawhūb se rend aux monastères du Wādī Naṭrūn pour y collecter les biographies des patriarches et donne alors le nombre de moines qui se trouvaient en chacun d'eux:[24] l'identité des dates, le fait que AM dans ses notices du Wādī Naṭrūn reprend les chiffres de Mawhūb, par ailleurs diacre d'Alexandrie, nous invitent à nous demander si ce dernier ne serait pas la source de l'information de notre ms. Bref AM nous renseigne par sa description sur l'état probable des lieux à son époque, non sur le nombre de moines, selon toute vraisemblance en décroissance.

Le dayr Asfal al-Arḍ, le monastère souterrain dédié à saint Marc, à l'Est l'Alexandrie, en dehors des murailles et proche de la mer, reçoit une description encore plus précise des hypogées où se trouvent les cellules et l'église avec ses reliques, de ses quatre tours et de ses jardins.[25] Un voyageur contemporain, al-Harawī, qui passe sur les lieux vers 1174, parle aussi de son "église merveilleuse" que le *Synaxaire* dit subsister "jusqu'à aujourd'hui".[26]

---

[20] F° 88a.

[21] HP SAC 2 p. 245.

[22] F° 91b.

[23] Il en va de même pour "l'église dédiée à Joseph" où résidait le patriarche Pierre IV (f° 96a, citant HP PO p. 206-7) et le dayr al-Zuhura, ou de l'Épiphanie (f° 103a, v. la notice du même Pierre IV dans le *Synaxaire* 25 baūna).

[24] HP SAC 2 p. 242.

[25] F° 98b.

[26] Al-Harawī, *Guide des lieux de pèlerinage*, ed. J. Sourdel-Thomine, Damas 1957, p. 80/117. À Alexandrie, al-Harawī visite également la tombe de Jérémie que son éditeur ne sait où situer (ibid. p. 111): AM f° 98a la place à la Qubba al-Waršān, en plein cimetière musulman. *Synaxaire* 8 tūba, ed. PO p. 529.

Églises

AM fait un inventaire à travers les textes, principalement HP et Sa'īd ibn Batrīq, des églises qui y sont mentionnées, sans grand ordre et non sans répétition.[27] La meilleure façon de procéder pour identifier ce qui peut en susbsister de son temps consistera donc à partir des renseignements fournis par la dernière biographie des patriarches qu'il nomme à propos d'Alexandrie, celle de Christodoulos, 1057-1077, soit un siècle avant lui, et de tenter de repérer les traces d'actualité dans la liste de AM.

Au début de la biographie de Christodoulos, Mawhūb dit que le patriarche lors de son sacre à Alexandrie, y restaura six églises: Saint-Marc où il a été intronisé, Saint-Jean l'Evangéliste, Saint-Mercure, Saint-Raphaël, Saint-Ménas et Saint-Georges. AM les énumère dans le même ordre en tête de sa propre liste, cependant Raphaël est chez lui remplacé par Michel, une substitution assez fréquente.[28]

Sur ces six églises, AM ne reviendra qu'à propos de deux d'entre elles. À Saint-Georges, dit-il, beaucoup de miracles s'accomplissent.[29] Il est évidemment plus prolixe pour le martyrium de saint Marc, situé au bord de la mer hors des murailles, proche du port Est, dont il énumère les revenus, décrit le baptistère et cite enfin les bienfaiteurs récents, deux scribes connus.[30] On sait par ailleurs que cette église fut rasée en 1218, de peur qu'elle ne serve de base à une attaque des croisés contre la ville.[31]

---

[27] On peut donc à propos d'Alexandrie voir comment AM utilise les *Annales* de Sa'īd ibn Batrīq parallèlement à HP. Ainsi écrit-il, f ° 95a, que le siège d'Alexandrie resta 97 ans vide de patriarches melkites. La phrase est tirée textuellement des *Annales* PG 111, 1095 et 1122, où est fixée la date du début et de la fin de la vacance. AM se livre alors, f ° 95b, à une vérification de ce chiffre, important pour un copte, en additionnant la durée du règne de tous les souverains d'Égypte au temps de cette vacance telle que donnée dans les *Annales*. L'énumération des églises d'Alexandrie est assez désordonnée en AM: ainsi ne sont pas rangées ensemble les 7 églises dont il est question sous le patriarche Théophile, pas plus que celles mentionnées dans les *Annales*. D'où des doublets: la même église de la Vierge construite par le patriarche Théonas à la fin du III° s. est comptée deux fois, f ° 86a et 88a, parce que HP PO p. 108 nomme le patriarche "Ṭawnā" et *Annales*, PG 111 997, l'orthographie Ṭārūn (ou Narūn). La liste de AM est reproduite par la *Coptic Encyclopedia*, dans son ordre et sans commentaire, t. I, p. 92-95.

[28] F ° 85a-86a. V. HP SAC 2 p. 249.

[29] F ° 101a. Près de l'obélisque: f ° 66a. C'est sans doute le site légendaire de la maison d'Ananie où entra Marc à son arrivée à Alexandrie: v. HP SAC 2 p. 272 reproduit au f ° 94b. AM parle donc de la même église en trois endroits différents: le sait-il?

[30] F ° 92b-94b. Sur les revenus, v. HP SAC 2 p. 231.

[31] J. Faivre, "Le martyrium de Saint-Marc", *BSAC* 3 (1937) 67-74. HP SAC 4 p. 62.

Rien par contre dans AM, ne permet d'affirmer que les quatre autres églises sont encore vivantes à la fin du XII° s.

Cependant, on l'a déjà dit, AM signale la présence d'autres églises à Alexandrie en son temps. De Saint-Serge il précise qu'en 1177 un šayḫ connu l'orna d'un iconostase neuf en reconnaissance de sa promotion à un poste élevé de scribe au Caire.[32] Il décrit aussi avec précision l'église du Sauveur dont on sait que Cyrille III ibn Laqlaq y fut intronisé patriarche en 1235, à défaut de Saint-Marc alors détruite, et encore une église d'Abū Šnūda, hors de la ville au sud, également mentionnée dans la même biographie.[33] Enfin sont répertoriées, outre Saint-Sabas, trois autres églises melkites: Saint Jean-Baptiste, autrefois copte et passée aux melkites mais maintenant réduit à une petite chapelle du fait de la mainmise des musulmans sur les lieux, Saint-Nicolas partagée avec les Pisans et une église de la Coupole avec les Gênois.[34] Quant aux Vénitiens ils se sont appropriés une église de la Vierge.[35] On notera cette forte présence des Melkites à Alexandrie et les liens que, comme Chalcédoniens, les Latins entretiennent avec eux de préférence aux coptes.

Dans cette Alexandrie alors encore opulente et centre du commerce méditerranéen la présence chrétienne demeure notable, avec six églises coptes certainement vivantes (dont trois cependant hors de l'enceinte de la ville) et peut-être encore quatre autres, plus quatre églises melkites. Cependant les signes de fragilité ne manquent pas: empiètements musulmans, interdiction des manifestations hors de l'église, incapacité à protéger de la destruction la plus ancienne et la plus vénérable de toutes, Saint-Marc.

Evêchés

Ainsi familiarisés avec les manières de faire de AM, nous pouvons mieux aborder l'étude de l'état des structures de l'église copte à la fin du XII° s., évêchés et monastères d'abord. On possède une liste complète des

[32] F° 96b.

[33] Saint-Sauveur f° 97a et HP SAC 4 p. 138. Abū Šnūda *ibid*. et f° 97b.

[34] F° 99-100.

[35] F° 97a.

24 sièges épiscopaux coptes du Delta en 1086 ainsi que le nom de leurs occupants:[36] quelle est leur situation un siècle plus tard?

Deux sièges ne font même plus chez AM l'objet d'une mention, Khirbitā en Buḥayra et Duqmeira dans le voisinage de Kafr al-Sheikh,[37] on peut donc les considérer comme disparus. Deux autres sont nommés mais sans aucune précision sur le nombre ou la titulature de leurs églises, Tilbāna en Buḥayra encore et Saḥragt en Daqahliyya: cependant ce dernier, après une éclipse au XIII° s. réapparaît comme siège d'évêché en 1320 et 1330.[38] Enfin cinq autres sièges font l'objet d'une très courte notice donnant du moins le nombre et la titulature de leurs églises: Quṭūr, Nawasā, Sirsinā, Maṣīl-Fuwah dont les revenus alimentent Saint-Macaire, et al-Banāwān.[39]. Seules ces deux dernières localités apparaissent sur les listes épiscopales des XIII° et XIV° s.

Aux seize autres siège épiscopaux du XI° s. AM consacre des notices plus détaillées. Des notices en quelque sorte nécrologiques pour quatre d'entre eux. Burullus est enfoui sous les sables, à Rashīd ne subsistent plus ni église ni chrétien, à Ṣā la grande église détruite à la fin du XI° s. est définitivement pillée en 1185.[40] Cependant, assez curieusement, AM fait une longue description enthousiaste de la Tinnis chrétienne sans mentionner la date, pourtant contemporaine, de sa décadence définitive: l'ordre d'évacuer sa population sur Damiette est de 1192.[41]

Viennent ensuite les sièges dont les dommages récents annoncent une proche disparition. À Banā et Abūṣīr Banā, deux villes proches en Ġarbiyya, AM ne consacre qu'une courte notice mentionnant six églises, dont deux ruinées et une transformée en mosquée, ajoutant que la région a été dévastée et les églises environnantes détruites sans préciser de date. De fait, la dernière mention de ces deux évêchés est de 1240.[42] Un sort

---

[36] HP SAC 2 p. 334-5. Publiée déjà par H. Munier, *Recueil des listes épiscopales de l'Église Copte*, Le Caire 1943, p. 27-28. Etudiée par J. Den Heijer, "Une liste d'évêques coptes de l'année 1086", *Itinéraires d'Égypte*, IFAO 1992 p. 147-165.

[37] Pour les localités je suis désormais l'orthographe des cartes du *Survey of Egypt* au 1/100.000, afin de faciliter leur identification avec l'*Index* (1932). Khirbitā, en Buḥayra, est disparu: v. Toussoun, *Géographie de l'Égypte à l'époque arabe* p. 275.

[38] Tilbānah f° 51a et 54b. Saḥragt f° 36a et Munier, *o. c.*, p. 39 et 40.

[39] Quṭūr et Nawasā f° 46b. Sirsinā f° 50b. Maṣīl-Fuwah, f° 36b, 77a et 94a. Al-Banāwān f° 39a.

[40] Burullus f° 52a, Rashīd f° 103b. Ṣā f° 50a.

[41] F °75b- 76b. V. Maspero-Wiet, *Matériaux* p. 61.

[42] F ° 30b. On sait à Abūṣīr que l'antique mosquée al-'Imarī est une ancienne église Notre-Dame: v. E. Sidawy, "Le mouled d'abou Guerg", *Revue du monde égyptien*, février 1921 p. 148. Pour l'évêché v. Munier, *o. c., ibid.*

comparable attend le siège de Dimeira, dans le nord de la Ġarbiyya: sa vaste église saccagée sous les Ayyoubides est transformée en mosquée et, en 1240, le siège épiscopal transféré au proche Ṭalkhā pour disparaître definitivement ensuite avec le siège de Ṭalkhā.[43]

Trois autres sièges ont subi des dommages mais y survivront. Damiette, très éprouvée lors de l'assaut des Francs et sa reprise en 1168-69, y a perdu trois églises. À Ṭandata/Ṭanṭā une église a été détruite pour construire un bain. À Atrīb enfin, l'enceinte de la grande église de la Vierge est démolie en 1177 pour fournir des briques aux fortifications de Damiette. Tous trois cependant demeurent des sièges épiscopaux dans les siècles suivants.[44]

Enfin de Singār et Nastarāwa dans la région du Burullus, Damanhūr en Buḥayra, Sakhā et Samannūd en Ġarbiyya, de Minūf enfin, tous sièges durables d'évêchés durant les siècles suivants, à l'exception de Nastarāwa dont la dernière mention est de 1257, des détails précis sur leurs évêques, les restaurations entreprises dans les églises, les notables bienfaiteurs, montrent que ce sont des centres chrétiens alors bien vivants.[45]

Plusieurs constatations s'imposent après cet inventaire. En Buḥayra à la fin du XII° s. ne subsiste plus qu'un évêché, celui de Damanhūr.[46] La raison en est simple: si l'on parcourt la liste des villages de la province donnée par AM[47] on s'aperçoit que dans l'immense majorité des cas il ne peut y mentionner une titulature d'église, ce ne sont que des souvenirs imprécis, la chrétienté y est presque éteinte. À l'Est du Delta, collés au fleuve, deux évêchés seulement restent stables, Damiette au nord et Atrīb au sud, même si à l'occasion un troisième apparaît temporairement en Daqahliyya.[48] Moins avancée parce que dans une région plus peuplée, là aussi la diminution du christianisme est sensible, et sans doute pour la même raison: les grandes voies de communication, ou d'invasion, de l'empire arabe passent par là.

À propos des 24 évêchés recensés par Mawhūb à la fin du XI° s., J. Muyser faisait une remarque qui semble encore plus pertinente au siècle

---

[43] F° 41a. Munier, o. c., *ibid.*

[44] Damiette f° 74a-75b. Ṭanṭā f° 46a. Atrīb f° 26b-31a.

[45] Singār f° 32a-b. Nastarāwah f° 51b-52a et Munier, *o. c.*, p. 34. Damanhūr f° 58b. Sakhā f° 34b. Samannūd f° 31a-b. Minūf f° 50b.

[46] S'y substitue parfois Kariūn ou Laqānah (Munier, o. *c.*, p. 31, 35, 37) au XIII° s., jusqu'à ce qu'on signale simplement "l'évêché de Beḥeira".

[47] F° 58a-59b.

[48] Saḥragt. On verra plus loin le cas de Ashmūn. On peut aussi signaler Baramūn (Munier, *o. c.*, p. 34-37) au XIII° s.

suivant: l'existence d'un siège épiscopal à telle époque dans le Delta ne signifie pas forcément que les chrétiens y soient nombreux, le titre peut n'être qu'une survivance ecclésiastique.[49] Cette "permanence fragile" explique sans doute que dix sièges d'évêché aient disparu entre la fin du XI° et celle du XII° s. — Khirbitā, Duqmeira, Sirsinā, Tilbāna, Quṭūr, Nawasā, Burullus, Rashīd, Ṣā et Tinnis —, de même que quatre autres soient condamnés à terme, Banā, Abūṣīr Banā, Dimeira et Nastarāwa.

Il se peut aussi qu'un siège dépeuplé soit remplacé, temporairement, par un site proche moins défavorisé. On a noté le fait pour Dimeira/Ṭalkhā, or AM donne le nom d'un évêque de Ṭalkhā en 1177.[50] Il se peut aussi qu'à Sirsinā se soit substitué le proche Milīg dont AM signale un évêque à la même époque.[51] Enfin par deux fois est nommé un évêque d'Ashmūn el-Rummān en Daqahliyya pour des événements contemporains, l'un d'entre eux, en 1204, portant même la date la plus récente du ms, or le siège n'apparaît dans aucune liste antérieure et, postérieurement en 1320 seulement:[52] n'aurait-il pas remplacé fugitivement le proche Nawasā, destiné lui aussi à disparaître?

Quoiqu'il en soit de ces hypothèses, on doit dire qu'entre 1086 et 1204 un bon tiers des évêchés se sont effacés dans le Delta et que ce mouvement continu portera cette proportion à plus de la moitié cinquante ans plus tard. Jamais dans les listes du XIII° ou XIV° s. il n'en est nommé plus d'une douzaine ... pour lesquels l'observation de J. Muyser reste valable. On est donc à la fin du XII° s. à un tournant capital dans la détérioration des structures ecclésiastiques coptes, ce que va confirmer l'inventaire des monastères.

Les monastères

Outre les deux monastères proches d'Alexandrie et les sept du Wādī Naṭrūn, AM nomme 17 autres sites, parmi lesquels les uns sont qualifiés

---

49 "Contribution à l'étude des listes épiscopales de l'Église Copte", *BSAC* 10, 1944, p. 121. La remarque vaut évidemment aussi pour les 24 évêchés de Haute Égypte recensés en 1086. Certains vont disparaître définitivement (Ansīna, al-Uqsurayn ...) et, dans les listes subséquentes de Munier, fin XIII° début XIV° s., un même évêque est titulaire nominal de deux ou trois sièges du passé.

50 F° 40b.

51 F° 27a. L'évêché existe déjà en 1128 (Munier, o. *c.*, p. 30) et durera: c'est l'évêché de Minūfiyya. Également nommé un évêque de Minyat Zifta f° 35a, siège inconnu des listes de Munier.

52 F° 53a et 71a. Munier, o. *c.*, p. 39.

de monastères pour moines, d'autres de "cellules" adjacentes à une église, le plus souvent pour "ermites". Dans ce dernier cas, plus que d'ermitages proprement dits il doit s'agir d'une sorte de prieuré pour moines peu nombreux au service de la résidence du patriarche (Azarī), d'un évêque (Atrīb) ou d'un lieu de pèlerinage (Ibyār). Faire le point de leur situation constitue également un indicateur précieux de l'état de la chrétienté à la fin du XII° s.

Trois monastères disparus ne sont plus que des souvenirs. À Shatā proche de Damiette un monastère de Saint-Georges dévasté par les musulmans à une date indéterminée est transformé en mosquée. À Tūna dans le Manzala un monastère melkite de Saint-Pachôme est détruit en 1168: c'est l'année où l'armée croisée d'Amaury prend Bilbeis et marche sur le Caire où Šawār incendie Miṣr. Enfin à Damrū, résidence patriarcale au siècle précédent, un arménien construit une église de Sainte-Thècle dans le premier quart du XII° s., avec monastère attenant: le tout est détruit sous Ṣalāḥ al-Dīn en 1177, sans doute pour les mêmes raisons qu'à Atrīb.[53]

Cinq monastères semblent ne se rapporter qu'à des souvenirs confus faute de précision ou de références exactes. À Bilbeis, un monastère sans titulature est évoqué pour une histoire datant du VIII° s. qu'une des versions de HP situe dans un monastère Notre-Dame à Tinnis.[54] À Ashmūn un monastère également sans titulature où le moine Pimen a prié. À Misīr, simple mention d'un monastère Saint-Michel entouré d'une muraille: mais les églises de la localité ont perdu leur identité.[55] À Niqeiza un monastère élevé qu'on peut apercevoir de Damiette où, au début du XI° s. le patriarche Christodoulos a vécu en ermite dans une cellule conservant la relique de sainte Thècle: mais cette relique se trouve actuellement à Singār et HP situe la vie monastique du patriarche à Nafūh proche de Nastarāwa, à l'autre extrémité du Burullus.[56] Enfin à Barbiya, site mal localisé dans la région de Damiette, un monastère de la Trinité avec une église de Notre-Dame, melkite:[57] ce que nous avons vu

---

53 Shatā f° 76b. Tunā f° 31b. Damrū f° 33b-34a: notice très confuse tirée pour la plus grande partie de HP SAC 2 p. 176, 239, 268 et 274-75 (et en outre mal traduite).

54 F° 28b-29a et HP PO p. 356-57.

55 F° 52b.

56 Actuellement Kôm Naqīzah, à l'extrémité orientale du Burullus, f° 52a. Ste Thècle à Singār f° 32a. Christodoulos à Nafūh, HP SAC 2 p. 247.

57 F° 76b.

du monastère de Tūna et verrons de celui d'Irmyā, également melkites, n'engage guère à en faire un centre alors vivant.

Quatre monastères ont souffert d'importantes dégradations ou, pire, déprédations. L'antique monastère melkite d'Irmyā/Jérémie face à Damiette a perdu son étage.[58] À Burīg le monastères des Martyrs a été dévasté par les Arabes, le futur patriarche Macaire II, 1102-1125, alors moine a failli y périr et les briques de son enceinte ont été pillées pour emploi ailleurs. À Azarī, résidence patriarcale du même Macaire II, autour de l'église Saint-Georges il y avait des cellules de moines entourées d'une muraille: le tout est restauré par un notable chrétien mais la même tribu arabe qui a pillé Burīg le tue et les biens du monastère sont transférés aux notables musulmans en 1171.[59] À Atrīb enfin, on a vu que l'enceinte qui entourait les cellules attenantes à l'église épiscopale est détruite en 1177: Maqrīzī dira que de son temps trois moines y subsistent dans les ruines.[60]

Enfin cinq monastères paraissent florissants. Trois d'entre eux sont liés à des sièges épiscopaux, Saint-Ménas à Ibyār, également centre de pèlerinage, Saint-Jean-Baptiste à Milīg et Singār enfin où la grande église du dayr garde la relique de sainte Thècle. Les deux autres centres monastiques sont déjà et demeurent aujourd'hui des centres de pèlerinage célèbres: Sunbāṭ avec un monastère d'hommes et un couvent de femmes attachés à l'église Saint-Georges, racine de l'actuel grand pèlerinage de Mīt Damsīs, et dans la région du Burullus dayr Maġṭas ou Biḫā Isūs "où vivent de nombreux moines" — c'est l'actuel pélerinage à Sitt Damyāna.[61]

Si l'on s'en tient aux douze monastères qui ont une histoire récente et connue de AM, on s'aperçoit que la moitié d'entre eux ont disparu depuis le début du siècle ou sont en voie de disparition. Les agitations de la fin des Fatimides et du début des Ayyoubides marquent une période spécialement difficile où ce qui est fragile s'effondre. La Ġarbiyya paraît cependant relativement épargnée, et la présence d'un évéché important ou d'un grand pèlerinage fréquenté garantit une meilleure protection.

---

[58] F ° 75b. La présence des melkites est notable autour de Damiette et sur le proche Manzala.

[59] Burīg f ° 38a et Azarī f ° 43b. En HP SAC 3 p.2 Macaire est dit moine du monastère de Saint-Macaire.

[60] Maqrīzī p. 319 n° 62 de l'édition de AS par Evetts.

[61] Ibyār f ° 37a. Milīg f ° 56b. Singār f ° 32a. Sunbāṭ f ° 42b: ces deux monastères ont-ils été occupés par Ibn Qanbar et ses fidèles (v. n. 9)? Dayr Maġṭas f ° 44b-45b.

APPENDICE: LE WĀDĪ NAṬRŪN

Des 14 folios consacrés aux monastères du Wādī Naṭrūn, la plus grande partie concerne évidemment Saint-Macaire à propos duquel AM se livre à une véritable relecture de HP.[62] Cependant il donne quelques renseignements inédits que l'on peut incorporer à l'histoire de E. White, bien peu fournie pour le XII° s.

À Saint-Macaire il décrit la résidence du patriarche qui est aussi celle de l'higoumène et signale le lieu où se regroupent les moines de Haute Égypte.[63] Diverses restaurations y sont entreprises: en 1172 au mur d'enceinte menacé par l'assaut des sables, en 1179 au sanctuaire de Benjamin grâce à la générosité d'un notable connu à l'aide des briques d'une église détruite de Ṭalkhā, en 1204 enfin à l'église des Trois Jeunes Gens dans une des manšūbiyyāt environnantes par l'évêque d'Ashmun.[64] On nous dit à ce propos que la plupart des manšūbiyyāt sont alors en ruine bien que, sans redouter la contradiction, on affirme que le nombre des moines ait passé de 400 en 1088 à un millier en 1178.[65]

Le monastère de Jean le Petit est décrit avec sa tour, les cellules qui l'environnent, son jardin d'arbres et de palmiers. En 1187 une église de Saint-Élie a pu être restaurée dans une de ses manšūbiyyāt. Enfin la présence d'un groupe de moines syriens est relevée à dayr Surianī.[66]

ÉGLISES DE VILLES ET VILLAGES

En traitant des évêchés et monastères du Delta on n'a abordé que les institutions majeures sur lesquelles on peut espérer qu'une documentation plus abondante est disponible. Il n'en va pas de même pour les très nombreuses églises de villes et de villages recensées par AM: d'où peuvent provenir ses listes, comment se sont-elles constituées, que nous

---

62 Il cite aussi un ms, f° 64b, qui semble bien être le *Livre de la consécration du sanctuaire de Benjamin*, publié par R. G. Coquin, IFAO 1975. Quant à son utilisation de HP elle révèle bien des variantes: comparer par exemple à la liste des reliques données par Mawhūb, SAC 2 p. 358 sv., le relevé qu'en fait AM, ou bien le récit de la construction d'un sanctuaire par le patriarche Zacharie en SAC 2 p. 179 et f° 65a.

63 F° 69a et 65b.

64 1172 f° 66b. 1179 f° 65b. 1204 f° 71a.

65 F° 68b, référant à HP SAC 2 p. 242. À la liste des manšūbiyyāt relevée par H. G. E. White, *The monasteries of the Wadi'n Natrun* 2 p. 361 AM ajoute celle de Dorothée f° 67a et, f° 68b, une précision sur celle de Birbishos.

66 Jean le Petit f° 73a: sur l'église d'Élie v. White, *o. c.*, p. 363. Dayr Surianī f° 70a renforçant White, p. 383.

apprennent-elles? Ces questions portent sur près de la moitié du ms, environ 40 f °,[67] et on ne peut espérer y répondre, bien hypothétiquement d'ailleurs, qu'en tâchant de distinguer des catégories différentes d'églises.

Un premier critère de distinction saute aux yeux, la proximité ou l'éloignement du Caire où réside AM. On a noté déjà qu'en Buḥayra, dans l'éparchie de Damanhūr, la moitié du temps la titulature et le nombre même des églises sont ignorés — un indice de disparition pour l'époque: mais alors d'où provient leur recensement dans le passé? Or, au contraire, pour le voisinage immédiat du Caire, dans l'actuelle Qalyūbiyya, toutes portent un nom et la moitié ont une histoire propre d'ailleurs récente.[68]

On est ainsi conduit à une seconde catégorie d'églises, celles à propos desquelles un événement est rapporté, comme on en a vu déjà bien des cas pour les sièges d'évêché. Si l'histoire est ancienne, puisée par exemple dans HP, il sera difficile d'affirmer que l'église subsiste toujours.[69] Mais il n'en va pas de même si l'information est récente et détaillée, quand il s'agit par exemple de restaurations et d'embellissements exécutés par un notable connu,[70] ou au contraire d'églises récemment détruites ou transformées en mosquées.[71]

Une troisième catégorie, assez nombreuse, comprend les églises où sont conservées des reliques de saints et celles où se produisent des merveilles. Pour les saints à reliques, on peut se demander si la mention

[67] Du f ° 25b, où sont abordées les localités au nord immédiat du Caire, au f ° 64, début de l'histoire du Wādī Natrūn, sont recensées au moins 542 églises.

[68] Du f ° 22b au f ° 34b, 21 églises sont recensées, dont 10 sont l'objet d'événements datés du XII° s., en général récents: dans 6 de ces derniers cas il s'agit de déprédation ou de destruction, une proportion à retenir ...

[69] Dinūshar f ° 49b et HP SAC 2 p. 17-18 à propos du patriarche Qosmas II mort en 859, ainsi que f ° 38b-39a tiré de HP SAC 2 p. 103 sv., cette fois-ci à propos de Ḫa'īl III début du X° s.: AM dit d'ailleurs que cette église est ruinée. Nabarôh f ° 49b et HP PO p. 433 sv. Hūrein f ° 51a-b et HP SAC 2 p. 178-80: l'histoire est du début du X° s. et, à la fin de cette notice, AM déplore que HP ne donne pas les titulatures des églises dont il s'agit...

[70] F ° 36 a et 62a-b, sept églises sont restaurées par le Šayḫ Abū al-Makārim al-Ġuzlī. F ° 46b, deux autres par le Šayḫ Ibn al-Faḫr al-Dawla. Le cas se répète à Maḥalla al-Kubra f° 33a, à Mugul f ° 34a, à Sakhā f ° 34b, à Ṭūkh Tambisha f ° 47a, etc... Il s'agit vraisemblablement de notables désireux d'honorer leur lieu d'origine.

[71] Au Caire dans la Ḥussayniyya, quartier d'arméniens massacrés par Ṣalāḥ al-Dīn en 1169, une église d'abord transformée en mosquée est finalement détruite avec une autre (f ° 13b). En 1177, dans les environs de Damrū 17 églises sont détruites (f ° 33b-34a) dont celle de Hayātim (f ° 30b). À Kôm Ishfīn, le propriétaire d'une église se fait musulman, elle tombe en ruine: restaurée elle est détruite deux ans plus tard en 1184 (f ° 26a).

de leur lieu de vénération ne provient pas d'une légende hagiographique telle qu'a pu l'enregistrer le "Guide de Fêtes" qu'invoque AM, que l'on retouvera dans le *Synaxaire*. Tel est le cas de Pirou et Aṯum à Sunbāṭ, du néo-martyr Ǧirǧiūs à Ṭanbūā, de Abū Yiḥnis de Sanhūt à Damanhūr Šubra, de Pisūra à Našīl al-Qanātir: or, dans ces deux derniers cas, AM nous dit que leur relique a été transférée au Caire, signe évident de la déshérence de leur culte local, tandis que celle de Sārābāmun à Batanūn a été vendue aux Francs![72] D'un seul, finalement, dont est décrit longuement le mouled, on est assuré que l'église subsiste alors.[73]

Quant à la dizaine d'églises où se produisent des merveilles, il est plus difficile de déterminer l'origine de la documentation ou l'état contemporain, tant ces "merveilles" sont ou bien indéterminées ou bien communes.[74] Trois cependant retiennent l'attention. À Šubra Damsīs, les apparitions lumineuses en forme d'anges dans l'église de Saint-Georges font penser irrésistiblement à celles qui se produisent encore dans le pèlerinage à saint Georges du proche Mīt Damsīs. Dans la notice embrouillée de Gūgar où la vénération de la relique de Abā Nūb est mêlée à la merveille du pilier de la Vierge qui suinte de l'huile, une correction marginale du ms, justifiée par le *Synaxaire*, affirme que Sammanūd en est le lieu. Enfin, la notice de Sanhūr transcrit une longue légende à propos de l'archange Michel que l'on retrouve identiquement dans le *Synaxaire*.[75]

On est cependant loin de réunir ainsi les sources possibles de cet inventaire de centaines d'églises[76] dont on doit penser, à travers ce que nous savons des éparchies, qu'un très grande nombre ont disparu du temps de AM. Ainsi, hors du Caire et d'Alexandrie, sont recensées une

---

[72] Pirou et Aṯum f° 42b et *Synaxaire* 8 abīb. Ǧirǧiūs f° 49a et *Synaxaire* 19 baūna. Abū Yiḥnis f° 19a-b, 39a et 55a, *Synaxaire* 8 baschons. Pisūra f° 37a-b et *Synaxaire* 9 tūt. Sārābāmun f° 46b.

[73] Abū Isḥaq à Difra, f° 54a (*Synaxaire*, contrairement aux cas précédents, ne nomme pas le village). Deux autres reliques de saints sont citées dont je ne trouve pas trace dans le *Synaxaire*: Abā Nīl f° 42a et Abū Maraš f° 42b.

[74] Des merveilles non spécifiées à Dīfrya f° 34b, Quṭūr f° 43b et Qanīda f° 48b. Huile guérisseuse à Dirshāba f° 37b et Gūgar. Puits à merveille à Sinhira f° 29a et Abshīt f° 34a.

[75] Shubra Damsīs f° 43a. Gugar f° 40b et *Synaxaire* 24 abīb. Sanhūr f° 39b-40a et *Synaxaire* 12 hatūr.

[76] De 58 églises est rapporté un événement qui les concerne et de 17 une merveille qui s'y produit; 46 autres sont détruites. De 330 n'est donnée que la titulature. De 53 la titulature même est ignorée. En 11 localités enfin il est dit simplement qu'il y avait plusieurs églises. 27 églises melkites sont signalées dont dont plusieurs détruites, et 11 arméniennes.

bonne vingtaine d'églises melkites dont, il est vrai, un quart démolies ou passées aux coptes et trois partagées avec coptes et arméniens: l'informateur ici est-il le patriarche melkite Ibn al Ǧuda dont il est dit que, lors de ses passages au Caire, il réside proche de la demeure de AM?[77] Les arméniens ont pu rendre le même service mais leurs églises sont presque trois fois moins nombreuses. De toute façon, l'intérêt principal porte sur les églises coptes et le texte de AM, hors ce que nous avons signalé, ne fournit guère d'information sur ses sources. Il note cependant l'usage d'un "régistre du patriarche" où sont inscrites ses décisions à propos du revenu de telle église,[78] en qualifie d'autres de "patriarcales" ou "épiscopales", sans doute pour le même motif... Il existe donc des documents ecclésiastiques administratifs auxquels il eut accès mais qui nous échappent. Quoiqu'il en soit, il rapporte en abondance souvenirs ou événements contemporains cuisants pour un chrétien d'Égypte: ils nous permettent de penser que, vu la situation précaire et fragile des coptes qui survivent dans les villes et villages du Delta à la fin de XII° s., un grand nombre de ces églises ne sont plus conservées que dans des documents d'archives.

*

* *

Il est en fin de compte assez difficile de définir le genre de l'écrit de AM. Si pour le Caire et ses environs immédiats on peut parler d'une chronique contemporaine de ses églises et monastères, il n'en va plus de même au delà. On penserait alors davantage à un inventaire local de ce qu'il en subsiste dans une mémoire prête à s'effacer — un sauvetage en quelque sorte, avec vive conscience que le passé est révolu, que les temps troublés que l'on vit ouvrent un avenir dangereux. La mémoire cependant prime l'actualité et, de fait, si le ms de AM était définitivement perdu peu de choses survivrait de ce qu'il nous apprend. Quant à l'actuel, il est dominé par ce qu'on pourrait appeler la sauvegarde du bâtiment de l'église car, là où l'église disparaît, la chrétienté s'efface:[79] voir le nombre d'églises dont on signale la restauration — et c'est une façon de faire honneur aux notables donateurs — et plus encore la destruction, surtout en cette année 1177 où la menace croisée pèse sur Damiette. Cette

[77] F° 5b.

[78] F° 8a.

[79] À Isnīt, les habitants deviennent musulmans car il n'y a plus d'église: f° 43a.

primauté significative du construit oblitère ce que l'on aimerait savoir du vécu quotidien de ces coptes dispersés dans le Delta, hors leurs démêlés avec les autorités et la population musulmanes. De leur langue propre il n'est plus que traces,[80] le culte des saints et martyrs locaux s'efface devant un saint Georges protecteur envahissant, les mouleds enfin sont le grand lieu de rassemblement de cette communauté clairsemée.

Collège de la Sainte-Famille
B.P 73, Faggalah
11523 Le Caire, Égypte

Maurice Martin, S.J.

---

80 À Ṭamrīs, musulmans et chrétiens parlent copte, f° 44b. À Qurashiyya, qui conserve les reliques des martyrs Jean et Simon, lors de leur fête on récite leur légende en copte puis en arabe: f° 35b. Mais le *Synaxaire* 11 abīb localise les reliques à Samūṭiya, et une note marginale du ms de AM à Damiette: le souvenir est donc peu précis.

Aethiopica

Osvaldo Raineri, *La spiritualità etiopica* (= La Spiritualità cristiana orientale, Collana diretta da Paolo Siniscalco, 1) Edizioni Studium, Roma 1996, pp. 346.

Dalle prime settanta pagine il lettore è iniziato alla tradizione della Chiesa etiopica che incomincia con due figure dell'Antico Testamento, Salomone e la Regina di Saba; a quest'ultima gli Etiopi dànno il nome Azieb, specificando che la sua patria è Axum. Manilek è frutto del connubio fra bellezza e saggezza, tra Azieb e Salomone. Con Filippo e la regina Candace l'Etiopia è menzionata nel Nuovo Testamento. Secondo la storia ecclesiastica di Rufino, due cristiani siri, Frumenzio ed Edesio, naufragano al tempo di Costantino sulle coste etiopiche. È l'inizio della cristianizzazione. Frumenzio, consacrato vescovo da S. Atanasio, stabilisce il collegamento fra Axum e Alessandria. Il re Ezana si fa cristiano. Nel secolo VI arrivano i leggendari monaci siri. Axum declina. La dinastia Zagué, successa alla dinastia salomonide, si illustra con le chiese monolitiche di Lalibelà. L'Islam isola l'Etiopia, che riesce appena a mantenere i contatti con l'Egitto. Nei secoli XIII e XIV è restaurata la dinastia salomonide e nascono gli ordini religiosi di Takla Hāymānot, a Dabra Libānos e quello di Eustazio, nel Nord. Si acuisce la lotta con l'Islam. Nascono dispute teologiche e sorgono movimenti ereticali di negatori dell'Eucaristia, di Mikaeliti che professano il nominalismo trinitario, di Stefaniti che rifiutano il culto mariano e della croce. L'alleanza portoghese-etiopica, contro l'Islam sempre più minaccioso, apre le porte ai missionari della Compagnia di Gesù. Si è detto da molti, perfino da gesuiti come P. Caraman, *The Lost Empire*, Univ. of Notre Dame Press 1985, che il periodo gesuita, dal 1555 al 1632, è una pagina nera nella storia dell'Ordine. Raineri è equilibrato a questo proposito. Non nomina neppure Mendez, mentre esalta Pedro Paez. Dopo la parentesi dei gesuiti, Raineri menziona la disputa teologica etiopica sul mistero dell'incarnazione fra *unzionisti* e *unionisti*. Gli uni, monaci del nord o di Eustazio, attribuiscono allo Spirito Santo uno speciale intervento in quel mistero e gli altri, monaci di Dabra Libānos, ritengono l'incarnazione esclusiva del Verbo. L'autocefalia della Chiesa Etiopica viene soltanto dopo la metà di questo secolo, quando il patriarca di Alessandria alla presenza dell'imperatore di Etiopia elegge solennemente il 26 giugno 1959 un etiopico, il metropolita Basilio, a patriarca di Etiopia.

Dopo la panoramica storica, l'A. si occupa della dottrina e della vita spirituale della Chiesa Etiopica. Tra i sacramenti, il battesimo contempla la

triplice immersione a ricordo dei tre giorni intercorsi tra morte e risurrezione di Gesù; la cresima è amministrata insieme al battesimo; l'eucaristia ha il proprio rito; è in uso l'unzione degli infermi; del matrimonio il ministro è il sacerdote; gli ordini sacri comprendono diaconato, presbiterato ed episcopato. I *dabtarà* sono classe intermedia fra clero e fedeli. La Chiesa Etiopica, oltre rito e tradizioni, del *tābot* per esempio, e dei rotoli con preghiere per invocare guarigioni o allontanare pestilenze, ha la sua arte, le cui manifestazioni più antiche sono i monumenti fra Adulis e Axum e le miniature dei codici. Le chiese sono squadrate, come a Dabra Libānos e a Lalibelà, oppure a pianta circolare. L'A. nomina le epigrafi del VI secolo; gli apocrifi etiopici, come il *Libro dei Giubilei*, il *Libro di Enoc*, ecc. Cita i testi letterari tradotti dall'arabo: il *Sinodo*, la *Tradizione degli Apostoli*, *Yosippon*, *Kebra Nagaśt* o Libro delle Ore, il *Filkesyos*, famoso *Fisiologos*, trasmesso dal greco in etiopico attraverso l'arabo, le *Lodi di Maria*, il *Gebra ḥamāmāt*, il *Sinassario*, gli *Atti dei Martiri*, i *Miracoli di Maria*, il *Libro del Mistero*, l'apologetica contro i musulmani, la *Porta della Fede*, il *Rifugio dell'anima*, l'*Esposizione della divinità*. L'agiografia figura onorevolmente nella letteratura sacra etiopica. Vengono nominati numerosi *gadl* o Atti di Santi. Quanto al diritto canonico etiopico, l'A. cita il *Fetḥa nagaśt* e la traduzione etiopica del *Nomocanone* arabo del copto Ibn al-ʿAssāl. Per la vita monastica, così importante nella Chiesa etiopica, dove l'*ečagē* o capo dei monaci ha rilevanti funzioni, dopo aver citato i nove monaci siri, l'A. menziona le Traduzioni etiopiche della Regola di Pacomio, della Vita di S. Antonio e della Vita di S. Paolo Eremita. Tra i monaci anacoreti distingue *solitari* e *nazareni*; cita l'ascetismo, la rigorosa astinenza, la protratta preghiera secondo il calendario liturgico proprio. Una bibliografia ragionata segnala libri e articoli per ogni singolo tema trattato.

Segue una antologia di traduzioni italiane, fatte in gran parte dall'A., affermato filologo etiopista, di testi *ge'ez* spirituali, di epoche diverse: La *Vita dei giusti o dei 9 monaci siriaci*, composta probabilmente nel sec. XVI, gli *Atti di Habta Māryām* vissuto nel sec. XVe di *Iyāsu*, fiorito nel XVI, gli *Atti di Anania* dello stesso secolo, gli *Atti di Abuna Abrānyos* morto nel 1718, il famoso inno eucaristico *Malke'a Querbān* e infine l' *'Enzira Sebḥat* o *arpa della lode*, inno alfabetico a Maria.

Questo libro contribuisce effettivamente a dare un'idea corretta, sia pure sommaria, della spiritualità della Chiesa etiopica nel relativo contesto storico. Per una collana che si prefigge di fornire al lettore colto l'accesso alle spiritualità cristiane orientali, si tratta di decoroso e soddisfacente inizio.

V. Poggi, S.J.

Oromo Wisdom Literature, Vol. I, *Proverbs.* Collection and Analysis, by Claude Sumner, Ph. D., Dr. *h. c.* Professor of Philosophy, Addis Ababa University. Member of the World Institute of Achievement. Published by Gudina Tumsa Foundation Addis Ababa 1995, pp. XXIX + 482.

Dopo numerosi studi sulla filosofia etiopica: *Ethiopian Philosophy, V: The Fisalgwos,* Addis Ababa 1982; *The Classical Ethiopian Philosophy,* Addis Ababa 1985; *The Sources of African Philosophy. The Ethiopian Philosophy of Man,* Wiesbaden 1986 (recensiti in OCP [1986] 221-222, 436-437, [1987] 203), l'A. affronta il problema della filosofia Oromo, come la si può sistematizzare attraverso i proverbi popolari. Infatti, questo genere di espressioni tradizionali, trasmesse di generazione in generazione, in regioni e villaggi della stessa etnia, costituisce patrimonio inconfondibile della identità spirituale di un popolo. Ricordo un missionario in Cina che aveva studiato con impegno il cinese. Quando i comunisti lo espulsero, il missionario, già anziano, si disse. Tutto il cinese che ho imparato non mi servirà più, ma almeno il metodo che ho usato per apprenderlo, mandando a memoria centinaia di proverbi cinesi, potrò applicarlo ad un altro popolo e avrò la chiave segreta di altra lingua e di altra mentalità. Così il P. Fausto Gnavi S.J., invece di rientrare in Italia, si offerse per la missione del Madagascar e, nel giro di pochi anni, divenne specialista di proverbi malgasci. La gente del luogo veniva a consultarlo sulla loro propria saggezza.

Gli Oromo, come si vede dalla cartina a p. 71, costituiscono la popolazione principale di 7 grandi regioni etiopiche. Parlano un cuscitico orientale, simile al somalo, secondo tre varietà dialettali, occidentale, meridionale e centrale. Quanto al loro patrimonio orale tradizionale, non è giustificata la netta distinzione, postulata da Greimas, fra proverbi e detti. L'A. si attiene invece alla concezione di Jean Cauvin, pur ammettendo che certe espressioni popolari non possono dirsi formalmente proverbi (pp. 41-42).

L'A. si avvale dei repertori di proverbi Oromo elencati nelle pp. XXV-XXIX, raccolti da numerosi studiosi e missionari, tradotti a seconda dei ricercatori, in inglese, in francese e in italiano. Spesso del proverbio Oromo si fornisce il corrispondente europeo. "The sea does not want water over itself" = "Non si porta l'acqua al mare" (p. 73). "The neck of a dead person is long" = "De mortuis nihil nisi bonum" (p. 122). "When a horse is absent, a donkey appears" = "In mancanza di cavalli trottano i somari" (p. 183). "Slowly the rope cuts the stone" = "Gutta cavat lapidem non vi sed saepe cadendo" (p. 194).

In base alle centinaia di proverbi *stricto sensu,* di indovinelli ed enigmi, si può ricostruire una storia del pensiero oromo, la sua concezione umanistica, la sua vita, spirituale, nella dialettica del male e del bene, della conoscenza, della religione, del timore, dell'ineluttabilità, della donna. L'A. precisa in che modo si possa rintracciare nei proverbi una filosofia popolare africana. Cita l'esempio autorevole della filosofia *Bantou* del P. Placide Tempels. Confuta la teoria di chi separa nettamente etnofilosofia e filosofia, o di chi pretende che

la filosofia sia soltanto quella scritta dai filosofi accademici. Simile concezione tipicamente occidentale non si adatta all'Africa. Secondo John Mbiti, il *Cogito ergo sum* è valido per il razionalismo occidentale, non per l'Africa, dove si applica piuttosto l'assioma, *Siamo, dunque sono!* L'A. è del resto convinto che in Africa anche un analfabeta può essere filosofo. È il caso di Ogotemelli del *Dieu d'eau* di Marcel Griaule. In Africa la filosofia non può identificarsi con la filosofia *strictu senso*, ma deve comprendere quella "sapienza" che non è soltanto sistemazione, ma valutazione della conoscenza. Trovo questa concezione analoga a quella del compianto P. Gino Piovesana S.J., Rettore di questo Istituto e cultore di filosofia russa. Nella sua *Storia del pensiero russo* egli dà alla filosofia un'ampia accezione, tanto che si intrattiene su personaggi che secondo la definizione occidentale di filosofia non sarebbero filosofi, ma romanzieri, per esempio Dostoevskij e Tolstoi.

L'A. elenca una serie alfabetica di parole chiave che permettano di rintracciare i proverbi della raccolta. Quindi seguono 1057 proverbi raggruppati secondo le loro parole chiave. In fine vengono, a parte, 36 enigmi e 2 indovinelli.

Strutturato in tal modo, il materiale permette al lettore di ricostruire l'originale pensiero Oromo. Appare allora nel mondo spirituale Oromo un dualismo morale che oppone avarizia a prodigalità, fede a miscredenza, calma a irritazione. L'A. elenca lunghe serie di tali opposizioni binarie, contrassegnando ciascuna con un numero che indica la loro frequenza nei proverbi classificati. Così, se conoscenza si oppone a ignoranza, la conoscenza appare nella raccolta quaranta volte, mentre l'ignoranza appare solo 8 volte. Segno che la morale Oromo insiste più sul positivo che sul negativo. Quindi, un capitolo studia le nozioni non binarie dei proverbi. La nozione del male ha una frequenza di 50 volte. La religione di 34 volte. Il timore di 22. La donna di 16. L'A. sottolinea l'oralità della cultura Oromo, nella quale le coordinate della comunicazione orale si incontrano a forma di croce, l'attualità in alto, la tradizione in basso quasi radice sottostante, il comunicatore a est e il ricevente a ovest.

La presenza nei proverbi, di uomo, animali, artefatti e oggetti inanimati, ha una frequenza proporzionale, suscettibile di essere spiegata. L'uomo ha un primato, essendo presente 875 volte su 1611 proverbi. Gli artefatti sono 326. Gli oggetti inanimati 214. Gli animali e le piante sono 196 e gli animali menzionati più degli altri sono il cane e l'asino.

L'A. approfondisce anche l'arte della comunicazione che si rivela nei proverbi Oromo. Paragona saggiamente queste tradizioni orali con la letteratura scritta etiopica. Il libro si sforza di penetrare a fondo l'anima del popolo nelle sue manifestazioni più tipiche e, seguendo l'esempio di Tempels e di Marcel Griaule, ne scopre la filosofia più genuina.

L'A. conclude in bellezza la sua lettura epistemologico comunicativa dei proverbi Oromo. Le immagini ne costituiscono l'elemento dinamico. Il loro

accumularsi, richiamando l'attenzione del partecipante, ne diviene elemento essenzialmente comunicativo e sociale, dove visione globale unitiva dell'universo e logica intellettuale si accordano perfettamente.

Questo libro di un gesuita canadese che lavora da decenni in Etiopia e ha prodotto numerose opere sulla filosofia etiopica, mi convince tanto più della profonda verità dell'assioma napoletano: "l'omme è sempre omme"! L'Oromo non è minor uomo di chiunque altro. Grazie, Padre Sumner, per aver documentato, nel patrimonio di proverbi Oromo, questa verità.

V. Poggi, S.J.

Armeniaca

Čutik Hallēakan / Ճուտիկ Հալլէական, *Kleine Sammlung armenologischer Untersuchungen* herausgegeben von Walter Beltz und Armenuhi Drost-Abgarjan (Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 20), Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg: Halle 1995, pp. 196.

Segnaliamo con piacere questa nuova raccolta di studi armeni dal titolo curioso (lett. "pulcino di Halle"), dedicata essenzialmente alla storia religiosa dell'"Età di mezzo" armena. Essa comprende una rassegna di Ch. R. Lasarjan (7-20) sui primi cinque numeri di *Ganjasar*, il periodico dell'omonimo centro teologico-filosofico con sede in Erevan; una nota di J. Tubach (21-5) sui cosiddetti "Ortei" (sir. *Urṭāyā* ovvero *Ūrṭāyā*) menzionati in Giovanni di Efeso, *V. SS. Orient.* 58, e sul rapporto di questo etnico con il nome di Urartu; uno studio di M. Zimmer (27-88) su un ms. armeno-latino di Halle (Yb 2° 4), contenente un lessico, redatto da un certo "Schulze" (uno studioso del XVII o XVIII secolo, per cui si propongono almeno tre identificazioni); un articolo di A. Drost-Abgarjan (89-101) sui nomi propri del ciclo della Teofania (*astuacayaytut'iwn*) dello *Šaraknoc'* armeno; un saggio di H. Goltz (102-52) sul sistema delle miniature dello *Šaraknoc'*, che analizza il ms. 400 di San Lazzaro (arm. V 400), eseguito a Costantinopoli nel 1652 e quindi molto importante, in quanto precede di dodici anni l'*editio princeps* a stampa; una nota di W. Beltz (153-60) su alcuni aspetti della pietà armena, che riguarda anche lo *Šaraknoc'*; infine un articolo di H. Conrad (161-80) sulla lettera relativa alla professione di fede (*gir hawatay xostavanut'ean*), indirizzata nel 1165 da Nersēs Šnorhali al gran *patostrator* Alessio, e riportata nella *Storia degli armeni* Kirakos Ganjakec'i (pp. 112-40 dell. ed. di Tiflis 1909); in appendice è riportata la versione del testo, a cura di A. Drost-Abgarjan e H. Goltz (181-94).

G. Traina

R. W. Thomson, *A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD* (= Corpus Christianorum, Subsidia), Brepols: Turnhout 1995, pp. 325.

Dopo il repertorio sui manoscritti di Coulie e quello di Thierry sui monasteri, si aggiunge uno strumento fondamentale per gli studi armeni. Il Prof. Thomson, coadiuvato da specialisti armeni, fornisce una bibliografia ordinata sia per temi che per autori. Il repertorio si apre con le opere generali: "Bibliographies" (pp. 16-9), "General reference works" (20 s.), "Studies of shorter periods" (22-7). Segue la sezione sulle traduzioni dal greco e dal siriaco (30-69), che integra la classica monografia di G. Zarp'analean (Venezia 1889).

La sezione più articolata riguarda gli autori (89-231), introdotti da una breve presentazione, di grande utilità per orientarsi, esemplare per sobrietà e posatezza (ad esempio la nota su Movsēs Xorenac'i [156 s.], pur senza essere una *retractatio*, ha senz'altro recepito il dibattito più recente, e dovrebbe far riflettere i "thomsoniani" di stretta osservanza). Alcuni punti avrebbero però meritato un maggior approfondimento: ad esempio, identifica Yovhannēs T'(u)lkuranc'i con l'anonimo kat'ołik'os di Sis del XV/XVI sec. (228 s.), ma non segnala le polemiche su questa identificazione e sulla tendenza a datare il poeta al XIV sec.

Seguono alcune "Bibliographies by topic" (233-88), che riflettono gli interessi filologico-letterari dell'autore, sia per l'impostazione che per l'ampiezza dei lemmi: "Apocrypha", "Bible", "Commentaries", "Fables", "Geography", "Grammar", "Hagiography", "Historiography", "Law", "Liturgy", "Medicine", "Philosophy", "Science". Chiudono l'opera un indice generale e un indice degli autori moderni.

Questo utile strumento, pressoché completo per la bibliografia in lingua armena, presenta curiose lacune nella bibliografia "occidentale" (ma sui bollettini dell'AIEA sono apparsi i primi contributi integrativi da parte di membri dell'associazione). La scelta di non citare articoli di enciclopedie e repertori ha tagliato ingiustamente fuori le voci del *Dictionnaire de spiritualité*. Per la bibliografia italiana si notano varie carenze: mancano, ad esempio, contributi fondamentali di Ajello, Cardona, Mildonian, Sgarbi.

G. Traina

Byzantina

Averil Cameron, *Changing Cultures in Early Byzantium*, Variorum: Aldershot 1996, pp. x + 13 saggi senza numerazione + 4 di "Addenda" + 4 di "Index".

A quindici anni da *Continuity and Change in the sixth-century Byzantium* (London 1981), il secondo "Variorum" di Averil Cameron mostra i risultati 'minori' di un percorso intellettuale in evoluzione. Dall'analisi storiografica

appresa da un maestro come Arnaldo Momigliano, la studiosa ha sviluppato una propria visione del tardoantico, e soprattutto di Bisanzio nei secoli VI-VII, focalizzata sullo studio della cultura — sia centrale che periferica — e dei suoi simboli ideologici.

Il suo approccio alla bizantinistica è definito nella *Inaugural lecture* al King's College (titolo di sapore finleyano: *The use and abuse of Byzantium*), riedita qui come saggio xiii. A differenza dalle prolusioni di Cyril Mango a Londra e Oxford, che scandalizzarono gli studiosi di tradizione ellenofila e fecero gridare al "neo-Fallmerayerism", quella di Averil Cameron è al tempo stesso meno tradizionale e meno radicale: Bisanzio è una società complessa, in continua mutazione e segnata da incontri multiculturali, ma nondimeno resta legata alla tradizione classica.

Senza prendere esplicitamente una posizione su Mango (di fatto, però, rivelata dai richiami al classicismo britannico), la Cameron prende più marcatamente le distanze dal famoso saggio metodologico di John Haldon (*'Jargon' vs. 'the facts'?*, BMGS 9 [1984-5]), in quanto, a suo parere, "decolonizzare" Bisanzio dalla tradizione classica equivale a perdere di vista le sue radici culturali, precipitando gli studi bizantini in un ghetto "orientalistico" (nei termini di Edward Said). Sono osservazioni giuste, soprattutto se pensiamo al minimalismo di molta orientalistica e di una certa bizantinistica; d'altra parte, la Cameron limita la sua analisi alla storia culturale, trascurando del tutto la sfera economico-sociale, dove la bizantinistica tende sempre più a collegarsi alla storia medievale. Il suo approccio, magistrale nell'analisi (ma talvolta, all'eleganza retorica, si preferirebbe qualche approfondimento filologico: in questo meritano attenzione i lavori "inattuali" di Paul Speck), resta quindi limitato nella sintesi.

I rimanenti dodici saggi, pubblicati tra il 1982 e il 1993, toccano vari aspetti della storia culturale protobizantina: i e ii sono dedicati alla biografia del patriarca Eutichio (552-65 e 557-82), scritta da Eustrazio; iii, v e vii studiano rispettivamente la letteratura polemica, il rapporto tra Bisanzio e il passato nel VII secolo, e il problema dell'*hellēnismos* nell'Oriente bizantino. vi è una breve sintesi su Cipro nel VII secolo. vii-x, sull'Africa bizantina, meriterebbero di essere rielaborati in una monografia. xi e xii studiano rispettivamente la storia dell'*Imago Edessena* e l'origine del linguaggio delle icone.

G. Traina

Christian Høgel (ed.), *Metaphrasis. Redactions and Audiences in Middle Byzantine Hagiography*, The Research Council of Norway: Oslo 1996 (KULTs skriftserie no. 59), pp. 88.

Il fascicolo è composto da quattro saggi, redatti nell'ambito del progetto "Rhetoric and the Translation of Culture", diretto da Jostein Børtnes. Ch.

Høgel (pp. 7-21) indica alcuni aspetti letterari dei *martyria* metafrastici, e cerca di ridimensionare il giudizio fortemente negativo conferito dall'agiografia tradizionale a Simeone e agli altri metafrastici: l'analisi letteraria del sottogenere dei *martyria* rivelerebbe non tanto la volontà di eliminare i *realia* e uniformare il genere agiografico, quanto un procedimento di razionalizzazione delle aporie per ottenere un testo più conseguente.

Il saggio di E. Schiffer (pp. 22-41) riguarda l'importante codice greco dell'Abbazia di Douai, un menologio per il mese di Novembre identificato da F. Halkin (*Scriptorium* 7, 1953, pp. 51-8) come uno dei rari menologi premetafrastici; viene analizzato come campione il gruppo delle vite di Amphilochios di Ikonion, Pietro di Alessandria e Alypios stilita. Dal confronto grammaticale e sintattico con le vite metafrastiche equivalenti si desumono alcune linee di continuità.

Le μεταφράσεις minori sono esaminate anche da J. O. Rosenqvist (pp. 42-58), a proposito della *Vita* di Philaretos il Misericordioso. Il testo originale di Niceta di Paflagonia fu rielaborato in alcune versioni; notevole soprattutto la variante δ, il cui redattore "feared to seem lacking in due respect of holy men and emperors" (p. 57).

Il saggio conclusivo di S. Efthymiadis (pp. 59-77) è l'unico proiettato in una dimensione storico-culturale: dalla panoramica dell'agiografia greca nei secc. IX-X emerge il quadro di un genere letterario sempre più soggetto a una sistematizzazione enciclopedica, in sintonia più con l'esigenza del grammatico che con quella del letterato; fanno eccezione alcune *Vitae* elaborate in Italia meridionale, che si staccherebbero dalla cultura opprimente e totalitaria instaurata a Bisanzio dopo i *dark Ages*. Conclude il fascicolo un'utile tavola cronologica delle *Vitae* dei secc. IX-X.

Senza dubbio, gli attuali sviluppi della bizantinistica favoriscono un pieno recupero dell'agiografia come genere letterario; la prospettiva tradizionale va senz'altro superata anche sul piano analitico. Un simile lavoro richiede peraltro un maggior respiro rispetto all'apporto dei primi tre contributi, innovativi soprattutto negli intenti; oltretutto il quarto contributo, pur se più articolato, di fatto si concentra sulle *Vitae* di nuova composizione, e comunque mantiene la visione tradizionale sulla decadenza dell'agiografia a Bisanzio, che mal si accorda con lo spirito degli altri saggi. In futuro occorrerà approfondire lo studio della personalità di Simeone e degli altri metafrasti, in gran parte editi o mal editi; ma soprattutto occorrerà definire il loro rapporto con le complesse forme del potere bizantino.

G. Traina

Vito Antonio Sirago, *Galla Placidia La Nobilissima (392-450)* (= Donne d'Oriente e d'Occidente, 1; Coll. dir. da Gaetano Passarelli), Jaca Book, Milano 1996, pp. 160.

Aelia Galla Placidia, di sangue imperiale bizantino, donna di fascino e di intelligenza. Vive poco più di cinquant'anni, fra alterne vicende, ostaggio dei Goti, scambiando consorti che la impalmano per breve tempo e le premuoiono, governi imperiali che la accusano di tradimento e attività artistiche, come il mausoleo che si fa costruire a Ravenna, ma non ne riceve le spoglie. Nasce a Costantinopoli, probabilmente nel 388, figlia dell'imperatore Teodosio I°. Perde sua madre nel 394 e suo padre nel 395. Teodosio prima di morire le mette accanto la nipote Serena, moglie di Stilicone, alla cui tragica sorte Galla Placidia assiste sedicenne, senza difenderla dalle accuse di intesa con i Goti. Alarico la prende in ostaggio. Morto Alarico e sepolto nel Busento, Ataulfo gli si sostituisce e sposa Galla nel 414. Ma quando Ataulfo muore, Galla sposa nel 417 il patrizio Flavio Costanzo, con il fine politico, di ottenere al consorte il titolo d'Augusto. Ma anche Costanzo muore, 4 anni dopo, nel 421. Galla è reggente all'epoca di Valentiniano e si distingue per la difesa dell'ortodossia, per il mecenatismo artistico religioso. Galla muore a Roma il 27 novembre 450. Figura triste, cui la stirpe imperiale a più titoli, i fasti della corte, la ricchezza familiare, l'intelligenza, la bellezza, il fascino, la sensibilità artistica non dànno lo splendore che avremmo potuto attendere da lei. Con tutta l'ammirazione per l'A., che già ha pubblicato *Galla P. e la trasformazione politica dell'Occidente*, Louvain 1961 e la voce in DHGE XIX, avrei voluto che in questa nuova collana *Donne d'Oriente e d'Occidente* tentasse una maggiore introspezione nell'anima femminile di questa protagonista, dopo averne ricostruito così bene il contesto storico.

V. Poggi, S.J.

Canonica

Elio Dovere, *«Ius principale» e «catholica lex» dal Teodosiano agli editti su Calcedonia* (Pubbl. Dip. diritto romano e storia della scienza romanistica, Università di Napoli «Federico II» VIII), Jovene: Napoli 1995, pp. x + 334.

Discepolo della scuola romanistica napoletana, specialista del V secolo, l'A. si occupa qui del ventennio 438-457, dall'"evento" della pubblicazione del *Codex Theodosianus* fino alla fine del regno di Marciano. Il I capitolo ("Prolegomeni", 1-50) è essenzialmente un'introduzione metodologica, dove si ribadisce l'utilità di un'esegesi delle fonti giuridiche aperta a testi eterogenei, qui soprattutto gli atti dei concili ecumenici e la storiografia ecclesiastica. Seguendo quindi un approccio storicistico, l'A. sottolinea l'importanza del Concilio di Calcedonia come momento di svolta anche giuridica, ed esprime

l'esigenza di un maggior approfondimento della questione da questo punto di vista.

Il capitolo II ("L'evento-Teodosiano", 51-119) parte dal vecchio problema del rapporto fra *CTh* 1.1.5 (in sintonia con *CTh* 1.4.3, emessa a Ravenna intorno al 426) e la *NovTh* (Theod.) 1, la *Saepe nostra clementia*. L'A., giustamente attento al ruolo del Teodosiano nella cultura tardoantica, spiega la compresenza in Occidente dei due provvedimenti in base all'esigenza di stabilire una continuità legislativa, e al tempo stesso di conciliare le posizioni occidentali e orientali in una prospettiva di "unità nella diversità". A p. 72 menziona opportunamente la chiusa del *De rebus bellicis*, un testo ignorato a lungo dai giuristi. Alle pp. 75-90 vi sono importanti osservazioni su "La compilazione come acquisizione culturale", da cui sviluppa un interessante parallelo tra il carattere universale della compilazione teodosiana e quello delle storie ecclesiastiche di V secolo, in particolare di Socrate Scolastico, che non a caso conclude la sua narrazione all'anno 439.

Raffrontando l'ordine giuridico romano e la scompostezza dei barbari, l'A. (p. 86) menziona i famosi *circumlatrantes* di *De r. bell.* 6.1, riprendendo alcune osservazioni di G. G. Archi, ma in realtà, poiché questo passo riflette situazioni più antiche (si veda il commento di Giardina *ad l.*), non possiamo prenderlo come un esempio del tutto pertinente: nonostante il valore di "testo fondamentale" dell'Anonimo, riconosciuto da Santo Mazzarino, qui mi sembrano più paradigmatici i trattati antibarbarici di Sinesio, ovvero gli esempi "contrari" come il resoconto su Ataulfo in Orosio, *Hist.* 7.43.4 ss., o il famosissimo dialogo tra Prisco di Panion e il greco di Viminacium passato dalla parte degli unni (Prisco, p. 52 Dind.).

Nel capitolo III ("L'indirizzo normativo nell'età del Codice", 121-94), l'A. rivendica un approccio "bizantinistico" alla normativa teodosiana. Le disposizioni raccolte in *CTh* XVI sembrano suggerire una visione più approfondita della *catholica lex*; da questa interpretazione generale può spiegarsi meglio la difficile questione delle rispettive competenze di vescovi e funzionari imperiali (a questo proposito sarebbe stato utile almeno un accenno ai progressi dell'epigrafia bizantina in questo campo). I legislatori teodosiani furono attentissimi alle disposizioni in materia ecclesiastica; talvolta si preoccuparono di raccogliere, per ragioni ideologiche anche testi non più efficaci sul piano operativo. È il caso di *CTh* 16.1.4 (cf. 4.1): questo editto del 386, già inapplicabile dal 388, aveva oltretutto implicazioni "eretiche" (il riferimento ai concili di Rimini e Costantinopoli); nondimeno fu conservato nella compilazione per garantirne la memoria. Infatti, in questo modo, era possibile "salvarne le importanti e generali affermazioni che da tempo avevano proclamato tutto l'impegno della imperiale *potestas* nel difendere le decisioni dogmatiche dei vescovi" (p. 176). Il confronto con la documentazione letteraria dell'età ambrosiana conferma l'importanza del Teodosiano per attestare la progressiva crescita del potere episcopale.

Il IV e ultimo capitolo ("Da Teodosio II a Marciano", 195-305) parte dall'analisi della locuzione *canones pristinos ecclesiasticos* in *CTh* 16.2.45, databile intorno al 430, per ripercorrere, alla luce dei provvedimenti più recenti di Teodosio II, la riflessione giuridica in merito alle competenze di principe e vescovi in materia di ortodossia, e le successive misure contro gli eretici sfociate nei decisivi concili ecumenici di Efeso 431 e Calcedonia 451. L'A. (225 ss.) analizza l'ultima disposizione di Teodosio II in materia religiosa, l'*exemplum sacrae legis* (*ACO* 2.3.2.88 s.); in base alla testimonianza di Evagrio, *HE* 1.12, l'A. propone il 448 per la formulazione della legge, retrocedendola di un anno rispetto alla datazione corrente.

Segue l'analisi delle disposizioni di Marciano in materia religiosa, trascurate dalla romanistica, a cominciare da *CI* 1.1.4 (a. 452), un editto relativo ai rapporti tra *imperium* e *sacerdotium*, esaminato in base ai più generali problemi "autonomistici" determinati dagli esiti di Calcedonia (252 ss.) (qui troviamo l'unica citazione da Santo Mazzarino, un accenno dal *Trattato di storia romana* [poi *L'impero romano*]: ma sarebbe stato più opportuno citare il fondamentale articolo su *La democratizzazione della cultura nel "basso Impero"*, ora in *Antico, tardoantico ed èra costantiniana* I, Bari 1974, 74-98). La costituzione marcianea è confrontata con i provvedimenti paralleli relativi ai monaci, e analizzata anche sulla base della sua ricezione in testi patristici coevi e di poco successivi. L'A. indica opportunamente l'impatto sociale di queste disposizioni, e focalizza l'apporto originale della normativa di Marciano, dove appare già matura "una assoluta identità formale fra manifestazioni del *ius principale* ed *ecclesiasticae regulae*" (p. 305), ampiamente evidente nella successiva legislazione giustinianea.

Il volume è interessante e originale, ma questi meriti sarebbero stati evidenziati da una prosa meno paludata e prolissa; manca una bibliografia generale, che l'indice degli autori (317-24) non sostituisce; la bibliografia è aggiornata (da segnalare molti refusi nelle note) ma spesso superflua, mentre sarebbe stato più utile il rimando diretto a una rosa più ampia e diversificata di fonti "eccentriche", e questo malgrado le remore della tradizione romanistica riguardo a "certe fonti non squisitamente giuridiche", remore da cui l'A., nonostante tutto, non riesce veramente a staccarsi (cf. p. 212, e p. 214, dove l'A. si colloca tra "chi di solito convive con la realtà "specialistica" del *ius Romanorum*").

G. Traina

А. Коваль, И. Юркович, *Латинско-русский словарь терминов и выражений Кодекса Канонического Права* (*Vocabularium latinum et russicum verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici*), ed. «Истина и Жизнь», Mosca 1995, pp. 283.

Questo vocabolario ha avuto l'imprimatur da S.E.R. Mons. Taddeo Kondrusiewicz, l'Amministratore Apostolico dei cattolici latini della Russia Europea, in data 8 dicembre 1995, "festa dell'Immacolata Concezione della Beatissima Vergine Maria e XXX anniversario della conclusione del sacrosanto concilio Vaticano II". Si tratta di evocazione quanto mai sintomatica. Trent'anni fa a Mosca perfino l'idea di un tale libro era inconcepibile.

Uno degli Autori, Mons. Ivan Jurkovič, appena iniziato il suo servizio alla Nunziatura Apostolica di Mosca, ha colto con ammirevole lucidità la necessità di simile dizionario. Lo scopo primario è di portare un sostanziale contributo alla retta amministrazione dei cattolici abitanti nei territori di lingua russa ed in specie di comporre uno strumento di lavoro indispensabile a quanti sono impegnati nello studio del diritto canonico negli stessi territori (cfr. *Praefatio*). Inoltre si intendeva mettere i presupposti a una futura versione del *Codex iuris canonici* in lingua russa, con la consapevolezza che diversi termini tecnici, che si propongono come nuovi, dovranno prima dimostrarsi validi nella prassi canonica (cfr. *De indole vocabularii*, p. 12). Tuttavia, ritengo si possa già dire, che l'iniziativa colma una di quelle lacune intollerabili in una cultura, vasta ed irripetibile, come quella russa. Il presente vocabolario latino-russo, è un considerevole contributo, soprattutto perché cade in momento storico particolare, quando la genuina cultura russa risuscita dalle ceneri dell'anticultura, che ha così tristemente segnato la storia — non solo russa — di questo ultimo secolo.

Non esisteva prima un vocabolario latino-russo di termini tecnici di diritto canonico. Infatti, quando pochi anni fa, Mons. Ivan Jurkovič, mi ha chiesto cortesemente "da dove si potesse cominciare", non ho potuto segnalargli altro se non la traduzione in lingua russa *pro manuscripto* in data 16 maggio 1958, del *Motu proprio* "Crebrae allatae sunt" del 22 febbraio 1949, ed un fascicoletto senza pretese di 128 pagine intitolato *Краткий латинско-русский богословский словарь*, del p. Stanislao Tyškievič S.J., pubblicato a New York (Russian Center, Fordham University) nel 1954. C'era veramente poco. Bisognava iniziare con lo studio dei termini tecnici che usavano i canonisti russi della fine dello scorso e dell'inizio del presente secolo, quando la scienza canonica russa era al suo apogeo. Infatti allora la canonistica russa era al livello di quella di altri popoli d'Europa, con i nomi di Benešević, Pavlov, Suvorov, Gorčakov, Berdnikov e d'altri. Tra questi autori, Mons. Ivan Jurkovič, me lo scrisse lui stesso, ha trovato "un buon appoggio" nel manuale di diritto canonico di N. S. Suvorov, con quattro edizioni (l'ultima del 1912, *Учебникъ церковнаго права*, ed. di A. A. Karcev, Mosca). Ciò non poteva però bastare. Nel vocabolario occorreva inserire diversi termini tecnici "moderni", che il *Codex iuris canonici* del 1983, ha preso dai documenti del concilio

Vaticano II, oppure, forgiato *ex novo*, sulla base dello stesso Concilio (si pensa p.e. alla sezione degli istituti di vita consacrata).

Il Prof. Andrea Koval' dell'Università di studi umanistici di Mosca, coautore del libro — questo nome Mons. Ivan Jurkovič lo antepone al suo, — ha, tra gli altri meriti, anche quello di aver curato, sia la minuziosa composizione del libro, che un'accurata ricerca sulla semantica russa per trovare la più esatta corrispondenza con i termini tecnici latini contenuti nel vocabolario. Tra gli altri collaboratori si ringrazia in modo particolare Alexis Stricek S.J. per la sua accurata revisione dell'intero manoscritto e per le numerose osservazioni "magni pretii". Grande credito dà al libro la collaborazione di lui, rinomato per la profonda conoscenza delle lingue slave e, in pari tempo, per il coerente rigore scientifico.

Circa l'indole del vocabolario occorre leggere attentamente le pagine introduttorie (pp. 9-12). Il vocabolario si riferisce a quasi tutte le parole contenute nel *Codex iuris canonici*, e si basa — con dovuta autorizzazione (cfr. "Ad lectorem", p. 7) — sull'*Index verborum ac locutionum Codicis iuris canonici* di Xaverius Ochoa (ed. secunda et completa, Città del Vaticano, 1984), con eccezione delle 18 voci, — *a, ad, atque, de, et* etc., — che X. Ochoa ha posto in Appendix I (pp. 535-547). Tuttavia, in riferimento ai singoli canoni del *Codex*, gli autori non seguono il sistema di X. Ochoa, cioè la semplice enumerazione dei canoni con frasi indicanti il contesto, approssimativo e con beneficio di verifica, in cui si trova una data voce. In base ai criteri precisi (cfr. p. 10) si raggruppano i canoni secondo i diversi significati che una data voce latina ha nel contesto, che però nella traduzione in lingua russa, richiede una serie di voci diversificate. Se tale scelta è necessaria, indica pure l'arduo compito che gli autori si sono addossati e hanno portato a termine, come tutto sembra indicare, in modo egregio.

Molto felice è l'arricchimento apportato alle varie voci con la traduzione in russo di alcuni assiomi giuridici di uso più comune, indicando, benché non sempre, le loro fonti (cfr. l'elenco a pp. 13-14). Così, limitandomi alle sole prime voci del vocabolario (p. 15), al lemma "Abrogo", dopo il relativo segno diacritico, si acclude la traduzione russa del "cuius est condere legem, eius est abrogare" e al lemma "Absolvo" è aggiunta la traduzione del "actore non probante, reus absolvitur". Le due fonti del Codice giustinianeo, che si indicano, sono giustamente precedute dall'abbreviazione *sec* (= *secundum*). Infatti, come è noto, i due assiomi non si trovano *ad litteram*, bensì *quoad substantiam*, nei testi cui si fa riferimento.

Ottimale è anche la cura di indicare, come si fa nei testi liturgici, gli accenti delle parole, sia russe che latine, aventi più di due sillabe e le vocali lunghe in determinati casi (cfr. p. 11).

Gli autori sono bene consapevoli che il vocabolario "indiget comprobatione" (p. 12) attraverso un collaudo prolungato. Per quanto riguarda i termini tecnici in lingua russa possono giudicarne solo i veri specialisti. Da

parte mia potrei fare, forse, solo qualche domanda, p.e. perché a p. 15, non si usa, per "fetus abortivus", la parola russa "выкидыш"?

Per quanto riguarda i possibili "errata" gli autori chiedono indulgenza (p. 8). Gli "errata", come i nodi, vengono al pettine con l'uso del vocabolario. Tuttavia, in base al mio sfogliare queste pagine ho la favorevole impressione, *salvo meliore iudicio*, che gli "errata" non siano in numero eccessivo.

I. Žužek, S.J.

Chartographica

Paul Robert Magocsi, *Historical Atlas of East Central Europe*, Cartographic Design by Geoffrey J. Matthews, *A History of East Central Europe*, Volume 1, University of Washington Press, Seattle & London 1993, pp. xiii + 218.

Professor Magocsi's *Historical Atlas of East Central Europe* is a jewel of a reference work which shall certainly continue to be used by generations of scholars to come. It appears as the first volume of a ten part series devoted to the history of East Central Europe and the Balkans, most of which has already been published.

In addition to the maps which have been clearly and prudently drawn, the student of Slavonic and Balkan studies will find a host of information regarding the culture, economics and constantly changing politics of this region, unfortunately often so neglected by popular historical research.

Surprisingly, for some students of Slavonic culture, the full-colour maps of the atlas mostly exclude Russia proper but include Italy, eastern Germany, Bavaria, Austria and in the East, at least part of western Turkey. The atlas is chronologically structured. One of the first maps shows a view of the region around 400 AD, together with an excellent insert which attempts to harmonise the various theories regarding the *Slavische Urheimat* — a much disputed question throughout the history of slavistics. The last map shows the same area in the wake of *perestrojka* (1992), complete with all the border changes which have so changed the face of Eastern Europe in the last decade.

On the facing page, one finds a complete listing of the districts, counties, regions and provinces of the countries, which it would have been impossible to include in the map because of limitations of space. Each map is accompanied on its facing page with a detailed explanation and a continuing historical study of the area, which can vie with the best history textbook for conciseness and precision.

The text affords the reader easy access to obscure geographical and historical details. Page 120 lists all 71 counties of the Hungarian Kingdom as they appeared on maps around 1900, together with their regional seats of

government. Map 30 shows, in great detail for the same period, the distribution of ethnic groups — a factor which rarely coincided with ethnic borders and which soon proved to be a major factor in setting off the tinderbox of the First World War. Statistics are given, not only for the larger groups, but also for Friulians, Pomaks, Rom, Székelys, Vlachs/Kutzo-Vlachs/Arumanians, Gaugaz, Ladins and Wends.

Users interested in ecclesiastical matters will find several maps (especially 13, 15, 16, 34, 35) marking the sometimes changing borders of dioceses (Roman Catholic, Uniate and Orthodox) and the progress of the Protestant Reformation — factors which made this part of Europe not only an ethnic mosaic but a religious one as well. In addition, the section on Jews and Armenians is excellent; the decision to include Yiddish place names among the linguistic variants to be commended.

The volume also provides numerous tables of statistical information, dealing with population, ethnicity, population transfers — an important matter in this region wracked by war and ethnic conflict, and lists of counties and cities, all most accurately compiled. Finally the maps and accompanying texts regarding economic development, education and culture, the German *Drang nach Osten*, and especially the resettlement of peoples in the wake of the Ottoman retreat, are excellent and original.

Finally, a few criticisms which in no way diminish the value of this delightful work. The science of historical cartography implies a series of choices, chief among which is the selection of the linguistic variant of toponyms. Should place names appear in the language of the historico-political entities in which they existed or appear always in their contemporary forms? The author has opted for the second and probably easier variant, although this is a matter of taste as is likewise his system of transliteration as well as his rather idiosyncratic method of forming plurals.

Mahilioŭ and Chișinău may well confound the non specialist unfamiliar with the Belorussian and Moldovian variants of Mogilev and Kišinev, both of which the author does include in brackets, just below the former rather unusual spellings. Hungarians may react a bit strongly when confronted with Rumanian place names for Transylvania localities, on maps showing the borders of countries prior to the First World War, as may Poles in regard to Ukrainian and Belorussian place names for the cities of the Polish-Lithuanian Commonwealth. It might have been useful to include in the atlas a few reproductions of older maps drawn at the time described in the various sections and complete with the names of even less significant towns printed in the "official" language of the country which at that time exercised political control.

One of the finest features of the atlas is the index which lists thousands of variant place names and is a masterpiece of thoroughness. The name of the city of Bucharest, for example, appears in six linguistic forms: English, Latin, Rumanian, Yiddish, Turkish and Bulgarian. Kiev is given in six, Bra-

tislava and Prešov in seven, while Oradea appears in an astounding eight different linguistic guises.

Nevertheless, there are some minor omissions. Venice is given in English, Czech, Slovak, Magyar, German, Latin, Italian and Polish but does not appear as *Mleci*, its historically important Serbo-Croatian variant, although Magocsi does mention *Mletački zaljev* (Gulf of Venice). Similarly, *Sedmogradska*, a Serbo-Croatian calque = *Siebenbürgen* of Transylvania, fails to be noted. Galicia appears in five variants, but not in Magyar as *Gácsország*, a variant made popular by nineteenth century laments and soldiering songs. Dresden appears in Czech apparel (Drážd'any), but Leipzig is not given in its Hungarian form (Lipcse). The Geg variant *Shqipnia* could have been included as an alternative for the Tosk and now official *Shqipëria* = Albania. The Turkish name for modern Greece (Yunanistan) is omitted as are the various linguistic equivalents for other modern countries: Poland, Hungary, Slovakia etc.

Discussing the Nazi era, Magocsi cites the terms *Herrenvolk* and the Nietzschean *Untermenschen*, but fails to mention the even less complementary *Dungervölker* = literally *human manure* employed by Nazi propaganda to refer to the "less civilised" Slavs.

Describing Greek Catholics around 1774 as *Ukrainians* (113) seems an anachronism, as the author is surely well aware. It was probably not the region they inhabited (87), which set Montenegrins apart from Serbs, but a collection of factors including the pre-Slavic Balkan sub-stratum. The origin of the diocese of Mukačevo is itself unclear. The jurisdictional control which the Metropolitans of Kiev could have exerted over it towards the end of the fifteenth century would have been tenuous at best. (45) Magocsi offers precise definitions of the confusing Ottoman administrative zones, with a few errors of orthography, (eyalet, *sançak* = sancak, liva, *vilayet* = vilâyet, *hükümet sançak* = hükûmet sancak) and even orders them chronologically. One could have hoped, however, for a complete list of these units similar to the lists of counties and districts found elsewhere in the atlas. An apparent error or perhaps only a misprint appears in the definition of Rumania's *Transnistria* as the land beyond the *Dnieper River* when clearly the Dniester is meant (155).

One of the greatest merits of the atlas is its objectivity and lack of partisanship, which sets it apart from other works of this type, usually from Eastern European or the émigré press. Professor Magocsi is certainly to be congratulated for having produced such a fine piece of work.

C. Simon, S.J.

Coptica

Sélim Naguib, *Les Coptes dans l'Égypte d'aujourd'hui.* Préface de Christian Cannuyer. (= Collection «Chrétiens du Proche-Orient. Hier — aujourd'hui — demain", tome I). Solidarité-Orient, Bruxelles 1996, pp. 120.

Voici le premier volume d'une nouvelle collection dirigée par Ch. Cannuyer, le dynamique président de la Société Belge d'Études Orientales et directeur de l'excellent *Bulletin «Solidarité-Orient»*. Son auteur, déjà docteur en droit, émigré depuis 1965 au Canada, nous y propose une partie de la thèse qu'il a défendue en 1992 à l'Université de Paris II.

Vibrant plaidoyer pour une place équitable des Coptes dans la société égyptienne, sur la base d'une véritable application des droits de l'homme, l'ouvrage retrace surtout la montée des Frères Musulmans dès 1928 et leur emprise sur un pays qui, malgré un passé souvent houleux à l'égard des minorités non-musulmanes et principalement des Coptes, avait trouvé un certain équilibre confessionnel de 1922 à 1952, alors que le Wafd était au pouvoir (cf. 99). L'analyse précise de nombreuses lois restreignant de plus en plus le champ d'action des communautés qui n'appartiennent pas à l'Islam, jusqu'à la proclamation de la Sharia comme "*la* source principale de la législation" (amendement de l'article 2 de la Constitution au 30 avril 1980) donne un cadre solide à un appel pathétique et urgent: "Les choses peuvent-elles changer en Égypte?" Cinq points sont énumérés pour y parvenir: valorisation de la notion de "laïcité", démocratie respectant les Droits de l'homme; ratification par l'Égypte du Protocole additionnel au Pacte international relatif aux droits civils et politiques; enseignement dispensé sur les droits l'homme; principes communs d'action des États pour une politique des Droits de l'homme, avec un système de privilèges ou sanctions (p. 100-102).

On sait que les dernières années du Wafd n'ont pas été pour les Coptes de tout repos: les chroniques consacrées à l'Égypte dans *Proche-Orient chrétien* qui débutait en 1951 nous le montrent bien et la censure du livre de Jacques Tagher *Coptes et Musulmans en Égypte*, quelques mois avant la chute de Farouk, est peut-être symptomatique d'ambiguïtés plus profondes, cf. *POC* 1 (1951) 337-339, 2 (1952) 76-79, 172-173. D'autre part, S. Naguib en bon juriste centre son discours sur les droits de l'homme. Il affirme entre autres: "Le secret ultime de l'indifférence de l'Islam envers les Droits de l'homme est théologique" (p. 100). Ce qui est sûr, c'est que l'anthropologie du Coran ne saurait être celle des Évangiles et que la soumission, le service de la créature envers le Créateur risque de ne pas avoir grand chose en commun avec la liberté du chrétien et son adoption filiale acquises en Jésus-Christ. Le concept de personne, quant à lui, formé en régime chrétien à travers la réflexion trinitaire et christologique, n'est guère traduisible dans le Kalam. Or, l'article 3 de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme stipule: "Tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne". Même laïcisé, le

concept ne peut renier ses racines. Le juriste a raison d'arguer des lois, le théologien chrétien pourra rester sur la réserve.

L'ouvrage de Sélim Naguib, surtout par la précision de ses renvois à la législation égyptienne, se recommande à quiconque doit parler de manière objective sur la situation de la communauté copte aujourd'hui. Les derniers événements de Fikriya nous rappellent tragiquement l'actualité de la question. Dans *Le Monde* du 15 février 1997, on lisait: "L'ensemble de la classe politique égyptienne, des Frères musulmans aux marxistes, a condamné, jeudi 13 février, l'attentat perpétré la veille dans une église copte de la province de Minya (au sud du Caire) qui a fait dix morts et cinq blessés". Osons voir, dans cette unanimité, le gage d'une justice accrue en Égypte.

Ph. Luisier, S.J.

Iconologica

Draginja Simić-Lazar, *Kalenić et la dernière période de la peinture byzantine*, Matica Makedonska, Skopje 1995, pp. 223 con illustrazioni in bianco-nero e a colori.

Frutto di una intelligente e critica rielaborazione di tesi dottorale, questo libro è un'eccellente monografia sulla graziosa chiesa triconca di Kalević. La difficile situazione politica dei Balcani ha causato la mancanza di qualche aggiornato riferimento bibliografico, ma questo nulla toglie alla serietà dello studio che presentiamo. Il libro si apre con una introduzione a carattere generale sulle problematiche storico-culturali ed economiche della Serbia — e l'A. è veramente attenta a dettagliare il territorio — e sulle famiglie regnanti con relative connessioni con le potenze limitrofe. A questa sezione appartiene anche una presentazione della chiesa monastica di K., dedicata alla presentazione della Vergine; la chiesa è sita nella regione di Levač, Serbia centrale, stretta fra il letto centrale e la deviazione occidentale della Morava. Chiesa a pianta tricora (una pianta molto diffusa in Serbia, sintomo di referenza e deferenza al tempo stesso verso l'Athos), dalla particolare decorazione esterna policroma (eseguita con pietra della regione della Moravia), e arricchita da una splendida decorazione interna a fresco databile attorno agli anni Venti del XV secolo. Non vi sono fonti scritte a proposito di questa fondazione, e le uniche informazione desunte vengono dalla iscrizioni (pp. 25-6 ove poteva aggiungersi una traduzione francese) che ci aggiornano sul restauro avutosi agli inizi del XVIII secolo. I nomi, comunque, rinvenibili sull'affresco dei donatori — questo posto nel nartece — riportano che la fondazione (il monastero?) è opera di Bogdan, altrimenti sconosciuto, ritratto con sua moglie, con Pater, suo fratello e il despota Stefano Lazarević. La parte centrale dell'opera è lo studio iconografico degli affreschi (nella cupola, in abside, nel naos e nel nartece: è interessante questa procedura-

cammino, indice dell'attenzione meritevole dell'A. all'apparato ideologico-teologico sottostante) che si chiude con due note, rispettivamente su uno dei pittori al lavoro nella chiesa (Radoslav), e l'altro sull'estetica, ove si accenna alle correnti artistiche possibilmente influenti o legati ai programmi sotto analisi. Un resumé in macedone e in serbo, 4 grafici (pianta e prospetti), e indici chiudono il volume che offre in apertura ben 47 ottime tavole a colori, e si chiude con 33 fotografie in bianco e nero. La parte più interessante di questo studio è certamente l'analisi iconografica che l'A. ha condotto sui vari temi dipinti (molto acuto quello su "il Cristo della Pietà"). Non paga di quanto in precedenza si diceva — per esempio della formale relazione di Kalević con Kariye Cami soprattutto per le scene dell'Infanzia — l'A. ha rilevato una gamma di relazioni formali con la pittura costantinopolitana che oltrepassa di gran lunga un singolo dato iconografico, e che, tuttavia, resta una relazione molto eterogenea e diversificata da altri gusti. Si accennava precedentemente all'apparato teologico sottostante i cicli: è degno di notevole lode constatare come uno studio sull'arte bizantina abbia tenuto conto della/e teologia/e che ha "modellato" l'iconografia. E l'A. s'è mostrata, anche in questo non piccolo campo, aperta quanto attenta.

V. Ruggieri, S.J.

Mahmoud Zibawi, *Icone: senso e storia.* Presentazione di Olivier Clément, Jaca Book, Milano 1993, pp. 272.

Mahmoud Zibawi, *Orienti cristiani: senso e storia di un'arte tra Bisanzio e l'Islam.* Prefazione di Olivier Clément, Traduzione di Chiara Formis, Jaca Book, Milano 1995, pp. 272, con foto a colori e in bianconero e carte geografiche.

La prima opera è una storia dell'arte figurativa dell'Oriente Cristiano, introdotta da Olivier Clément, suddivisa in due parti, *Il senso dell'icona* e la *Storia dell'icona.* L'A. non è un cristiano, ma un musulmano libanese, che dopo aver studiato arte islamica e arte cristiana, quali prodotti della mistica dell'Islam e della mistica del Cristianesimo, si è messo a dipingere. Lungo questo cammino incontra l'icona, nella sua istanza di rappresentare l'invisibile, d'accordo in questo con le parole di S. Paolo, cui allude a p. 72, "perché noi non fissiamo lo sguardo sulle cose visibili ma su quelle invisibili. Le cose visibili passano, le invisibili sono eterne" (2 Co 4,18). Anche l'apofatismo, o il riconoscimento del mistero, suppone la luce di Dio, come afferma Simeone il Nuovo Teologo, da lui pure citato, "il luogo di Dio è luogo di luce, dove il santo è al centro di acque luminose" (p. 91). Perciò il pittore sacro ha bisogno di quella grazia di stato dell'ottavo giorno, che menziona Massimo il Confessore (p. 98). Lo riconosce il trattato di Dionigi di Furna (p. 101) e ne sono esempi concreti Teofane Greco e Andrej Rublev, maestri nel soffondere

di luce taborica le loro iconi (pp. 102-103), cosicché l'icona diventa sotto il loro pennello un microtempio (p. 104).

Quindi l'A. studia lo sviluppo diacronico dell'icona: dai ritratti del Fayum (p. 129), all'arte di Palmira (p. 129) a Dura Europos (p. 129); agli occhi che guardano lo spettatore (p. 134) e alla scena che avanza verso di lui (p. 134), alla Scuola di Creta e all'arte russa. Nel realismo mistico dell'icona la metastoria, direbbe Berdjaev, si sostituisce alla storia, il volume è assorbito nel disegno. Nonostante le difficoltà, gli iconoduli trionfano sugli iconoclasti, come dimostra la serie di teologi, Germano di Costantinopoli, Giovanni Damasceno, Tedoro Studita, Giorgio di Cipro, Niceforo di Costantinopoli che, rispondendo agli iconoclasti, conferiscono all'icona una solida dimensione teologica (p. 139). Il codice Rabbula dell'anno 586 contiene l'icona più antica di Cristo in croce. La seconda in ordine di tempo è il Crocifisso dipinto nel secolo VIII°, che si conserva al monastero del Sinai. Ma mentre il Cristo del codice Rabbula e quello del Sinai hanno serena, regale maestà, i Cristi più tardivi dell'*akra tapeinosis* o "più grande umiltà" e l'"elkomenos" o beffeggiato, rappresentano piuttosto l'uomo dei dolori. Nell'ambito di questa tematica l'A. cita le icone mariane della Madonna della Passione e della Madonna del Soccorso, quest'ultima con Gesù bambino in braccio, il quale, vedendo due angeli recare gli strumenti della passione, perde uno dei sandali. L'arte bizantina matura sotto i Macedoni, per umanizzarsi sotto i Comneni, senza perdere tuttavia la sua funzione di rappresentare l'invisibile. Il doppio ritratto di Giovanni Cantacuzeno, basileus e monaco, fig. 68, è emblematico nel dimostrare che l'arte sacra appartiene alla Chiesa di Bisanzio, non al suo impero. Il monaco incarna l'ideale supremo. Degradano le cose umane ma fiorisce il servizio delle cose divine. I Russi ribattezzano la "Vergine della tenerezza" in "Vergine di Vladimir" e pur mantenendo continuità con la tradizione iconografica greca, indirizzano l'arte sacra su sentieri propri. Diverso è quanto avviene in Occidente. Cimabue e i Senesi mettono l'accento sull'umano, pur mantenendolo ancora in uno spazio celeste. Giotto valica la frontiera bizantino-italiana e apre la via della percezione sensibile. Masaccio divorzia dalla tradizione e il Rinascimento italiano consacra la fine dei Primitivi. Anche gli ultimi bizantini dànno spazio alla natura, ma non elaborano alcun naturalismo; utilizzano la profondità, senza imprigionarla nella prospettiva; esplorano l'umano senza isolarlo dal divino (O. Clément). Con tutto ciò, l'arte bizantina subisce la negativa acculturazione dell'arte occidentale. La pittura sacra si inaridisce (p. 203). L'Occidente nuoce alla pittura bizantina ancora più della Turcocrazia (p. 244).

Il libro narra l'affascinante storia delle iconi, divulgandola in maniera accessibile, senza pedanteria, e illustrandola con riproduzioni fotografiche, molte delle quali a colori. Il fatto che l'A. pur non essendo cristiano sia orientale, suggerisce che, per capire le icone cristiane d'Oriente, è importante la sensibilità orientale.

Nella seconda opera l'A. considera la diversità delle varie iconi cristiane e ne approfondisce il rapporto con l'Oriente. L'Islam, che non conosce gerarchie clericali, non avendo ministri di sacramenti, limita la sua liturgia a preghiere canoniche che non necessariamente devono farsi nella moschea. "L'Oriente e l'Occidente appartengono a Dio. Da qualunque parte vi voltiate, Dio è là" (Sura della vacca, vers. 115, qui cit. a p. 36). A lungo si è attribuito l'iconoclasmo all'influsso dell'Islam. Ma non si è mai provato tale influsso. L'islam è aniconico in quanto non vuole raffigurazioni umane nelle moschee. Ma l'arte islamica continua l'ellenismo, come si può vedere nella pittura omayade e nella miniatura persiana. L'arte del resto può essere ecumenica. A Palermo si affidava il soffitto della cappella palatina a maestranze islamiche. La figlia di Michele Paleologo, andata sposa al Khan mongolo, assume pittori di Costantinopoli per decorare la chiesa di Tabriz e i Siri ortodossi ne approfittano per farli lavorare nella chiesa di S. Giovanni Negaré a Bartalli. Anche a Damasco e a Cordova operano maestranze bizantine. Tale ecumenismo artistico cessa con il Rinascimento italiano. Prima si poteva secondo l'A. parlare addirittura di arte islamo-cristiana. Aveva infatti caratteri comuni che potevano accordarsi con ambedue le religioni, come un tempo arte giudaica e arte cristiana si erano incontrate a Dura Europos (p. 48) o come il San Giorgio dei cristiani era detto al-Khidr dai musulmani (p. 68).

Ma nonostante l'universalismo di quest'arte, talmente orientale che un musulmano può sentirsela più vicina che non un cristiano occidentale, questa seconda opera di Zibawi distingue e identifica a ragione diverse arti cristiane orientali: un arte siriana, un arte armena, un arte copta, e un arte etiopica. E documenta tale diversità e inconfondibilità anche visivamente, grazie alla documentazione fotografica profusa anche in questo secondo volume. Che le icone sire siano diverse da quelle armene appare dal calice di Edessa, dal calice di Antiochia, dagli affreschi del monastero di Mosè l'Etiope a Nabak fra Aleppo e Homs, se si paragonano al khatchkar armeno o alle miniature di Toros Roslin. Altrettanto i ritratti dei santi copti sono diversi dal volto circondato da otto occhi del rotolo etiopico apotropaico della tav. 95. Manca stranamente l'arte georgiana, con i suoi mosaici, le sue iconi, le sue miniature e i suoi evangeliari. Del resto il movimento di identificazione delle singole etnie che si manifesta e perdura fra i Cristiani orientali non attende i concili e le dispute cristologiche ma inizia ben presto con la traduzione della Bibbia e con la liturgia nella propria lingua. Devo pure segnalare qualche errore di stampa e di interpretazione, per es. Bar l'Ebreo invece di Bar Ebreo.

Comunque, c'è da felicitarsi con l'A. e l'Editore di questi due volumi che introducono il pubblico colto nel patrimonio dell'iconografia cristiana orientale.

V. Poggi, S.J.

Islamica

Colin Chapman, *Cross and Crescent. Responding to the challenge of Islam*, Inter-Varsity Press, Leicester (U.K.) 1995. pp. 346.

For obvious reasons over the past two decades or so countless useful introductions into Islam have been published in all major European languages. The present one is not just a further, useful one but, together with a comparable recent German publication (*Was jeder vom Islam wissen muss*, hrsg. vom Lutherischen Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch Lutherischen Kirche Deutschlands und vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. — 5., verb. und erg. Aufl. — Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, 1996) merits the special attention of someone who looks not only for a solid, succinct introduction to Islam but also for a handy introduction to the theological and pastoral aspects of Christian-Muslim relations, with special regard to the context of Western societies where Christians now are faced with a new, massive presence of Muslims.

Colin Chapman has worked with the Church Missionary Society and the International Fellowship of Evangelical Students in Egypt, Lebanon and Cyprus and is now Principal of Crowther Hall, the Church Missionary Society Training College in Birmingham, England. As his book shows he is well informed about Islam and Christian-Muslim relations. He looks at Islam and at Christian-Muslim relations from the point of view of a Christian missionary, yet does not fall, as far as I can see, into the trap of judging Islam and Muslims on the one side and Christians and Christianity on the other by different criteria.

In the first of five parts he deals in a very imaginative way based on his own experience as missionary and teacher with ways of establishing meaningful relations with Muslims. Then he explains the central aspects of Islam as a total way of life, giving due emphasis to such topics as sub-groups in Islam, Sufism, "Folk Islam" or "popular Islam" and women in Islam, indicating helpfully resources for further studies. Then, in part 3, he turns to consider the main controversial issues that tend to arise in conversation between Muslims and Christians. This is an especially original and helpful section for those who want not only to learn about Islam theoretically but also to meet Muslims in a respectful and at the same time competent way, i.e. being able to answer questions that inevitably will arise in any contact with Muslims that goes beyond superficialities. In part 4 the work considers some of the harder issues, e.g. some of the thorny theological questions which the existence of Islam raises for Christians and finally the crucial areas of difference between the two faiths. Finally the author addresses different ways of sharing our faith with Muslims.

In the best of the evangelical tradition Chapman provides ideas, models, and materials for answering questions like what it means to bear witness to

Jesus. If we want to share with Muslims our understanding and experience of God as he is revealed to us in Jesus, how do we do it? Is there anything special about the way we share our faith with Muslims? The accent is on presenting ways and experiences that have been found helpful by other Christian witnesses in different situations and to invite the reader or groups of students who use the present work to reflect and act creatively, informed and inspired by the materials and ideas presented in this book. Colin Chapman is to be congratulated for offering the student and practitioner of Muslim-Christian dialogue a challenging practical instrument that in an original way complements existing works of the type mentioned earlier. In the Mediterranean countries where information about Islam and Christian-Muslim dialogue have received much more attention than the equally important art of sharing the Christian faith, values and beliefs with Muslim friends and inquirers, we need such a work, duly adapted to the different circumstances.

C. W. Troll, S.J.

Richard Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums*. Erster Teil: *Scheiche des Westens*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1995, pp. 665; Zweiter Teil: *Scheiche des Ostens*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1996, pp. 604.

In these two substantial and impeccably well-produced volumes the great German scholar of Sufism presents the life and thought of twenty-two early Sufi sheikhs, in other words, of outstanding examples of early classical Islamic piety. The first volume presents those of the West (of the classical Muslim world), the second those of the East. On the three pages of brilliantly succinct and at the same time comprehensive introduction the author explains in his usual self-effacing manner the scope of this work of astounding scholarship which presupposes decades of assiduous study of practically all available primary sources, printed or in manuscript form, and, of course, of all serious secondary literature concerning classical Sufism. A glance at the footnotes and the nineteen dense pages of *Literaturverzeichnis* gives some idea of the labour involved in producing the more than 1000 pages of primary texts, translated into German by a scholar who over decades has done so much to refine and enrich German as a singularly apt instrument for rendering Sufi thought and ideas into the western Christian tradition.

In each life we have to do with a reconstruction out of countless little biographical data, collections of sayings spread over many different biographical works and handbooks of Sufi teaching. It has been the chief objective of Gramlich to present the student of religion with the faith vision (more exactly: Glaubenswelt) and manner of life of these figures that have lived on in Muslim memory and writing over centuries, often interpreted and modified by the veneration of succeeding generations of Sufi devotees. Gramlich

almost always lets the sources speak for themselves and rather avoids free accounts or interpretations. The work contains an index of names and words of 133 pages. In the future no serious student of Sufism and comparative mysticism can afford to disregard the rich carpet of earliest Sufi lives and thoughts that Richard Gramlich so generously has spread out before us.

C. W. Troll, S.J.

Paolo Branca, *Un "catechismo" druso della Biblioteca Reale di Torino*, Centro Studi Camito-semitici, Milano 1996, pp. 122.

Questa breve monografia riguarda i Drusi, comunità di rilevanza anche oggi nel Vicino Oriente. Pubblica infatti un "catechismo druso" sulla base di un manoscritto della Biblioteca Reale di Torino (cfr S. Noja, *I manoscritti arabi della Biblioteca Reale di Torino*, in *Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno*, a c. di R. Traini, Roma 1984, 545-579). L'A., promettente arabista e islamologo, non solo edita il testo arabo del manoscritto torinese, paragonandolo con manoscritti della Bibliothèque Nationale, contenenti "catechismi drusi", designati nell'apparato critico con le sigle P4, P5, P6, P7 e P8, dove P sta per Parigi. Ma ne dà una traduzione italiana che commenta paragrafo per paragrafo, dopo aver posto all'inizio una buona introduzione sulla problematica storica drusa, aggiungendo alla fine del volumetto una bibliografia specifica nelle pp. 113-120. Il capitolo introduttivo (pp. 1-30) spazia dalla pretesa origine del nome "Drusi" dal conte Dreux, alla tesi di Ph. Hitti della loro provenienza dalla Persia, il che non mancherebbe di plausibilità, per l'analogia con sette ismailite di tendenza batinita e con l'origine persiana di Hamza, che insieme a Darazî e al califfo al-Hâkim devono menzionarsi parlando di Drusi. L'A. fa risalire i primi contatti con l'Occidente alla battaglia di Nahr al-Kalb del 1100, quando i Drusi combattono contro i Crociati. E riconosce all'orientalista Sylvestre de Sacy il merito di avere impostato seriamente la ricerca su di loro, raccogliendo o segnalando scritti drusi in arabo. L'A. cerca definire i "catechismi", come quello che pubblica. Sarebbero poi i libri segreti, conservati sotterra e letti di notte, agli uomini da uno sceicco e alle donne da una anziana, libri la cui conoscenza è alla base della distinzione drusa fra *'uqqâl* o saggi e *juhhâl* o ignoranti? C. Regnault, che l'A. cita, ha scritto anche, *Catéchisme à l'usage des Druses djahels (ignorants, païens) qui veulent être initiés* (cit. da A. di Nola, *Drusi*, Encicl. d. Religioni, II, 747). All'amico Branca, di cui abbiamo recensito *Voci dell'Islam moderno*, (OCP 1993, 565-566) facciamo osservare benevolmente di avere qui omesso i dati codicologici del manoscritto torinese di cui ha edito, tradotto, spiegato e introdotto, il testo.

V. Poggi, S.J.

Pierre Claverie et les Évêques du Maghreb, *Le Livre de la Foi. Révélation et Parole de Dieu dans la tradition chrétienne*, Conférence Épiscopale du Nord de l'Afrique, Les Éditions du Cerf, Paris 1996, pp. 157.

Se non avesse assunto nel linguaggio quotidiano un tenore semantico ridotto rispetto al suo originale, si potrebbe parlare di questo libro come di un "catechismo"; forse, meglio si identifica oggi come una "esposizione del *kerygma cristiano*". Gli autori sono i vescovi del Nord-Africa — fra cui spicca il nome di P. Claverie, già vescovo di Oran (ammazzato; ora martire della Chiesa) — della regione magrebina (Tunisia, Marocco ed Algeria). Alla fine del volume (pp. 141-151) v'è ancora un documento "Vocation de l'Église au Maghreb" che altro non è se non una cristiana *martyria* della comunità ecclesiale magrebina, della sua autocoscienza nella storia locale. Il libro è una *expositio fidei* centrata su alcuni tracciati fondamentali: 1) tutto il messaggio è volto, fondato, centrato sulla figura di Gesù, il Cristo, Figlio di Dio Padre; 2) tutta l'intenzionalità della scrittura è volta al dialogo col mondo contemporaneo, oggi fondamentalmente islamico, di quella geografia; 3) tutto il senso della comunità ecclesiale, l'essere e capirsi come chiesa, verte nell'amore vissuto verso Gesù, riflesso e discreto dall'amore verso tutti gli uomini *circumstantes* ("les conditions de la pérennité de l'Église se trouvent en dehors de ses limites visible. Dans la mesure où l'amour fraternel sera vivant et agissant, partout cet amour sera la garantie de la vie de l'Église" p. 137). I capitoli che costituiscono l'opera sono sette, ed il loro contenuto cerca sempre di svilupparsi secondo l'economia della salvezza e ben inquadrati all'interno dell'insegnamento conciliare del Vaticano II e dei nuovi documenti magisteriali. 1) la Parola di Dio oggi: il senso della Parola scritta nella storia e vissuta nella fede — ottime sono le riflessioni sul senso dello *scritto* come inteso nella tradizione giudaica e islamica; 2) l'evento della creazione (La Parola che crea tutte le cose) nella cornice dell'alleanza fra Dio e l'Uomo; 3-4) Parola e storia: la coscienza della storia del popolo eletto e l'opzione libera dell'uomo. Qui si trovano le pagine pregne di libertà cristiana nella "discreta", amorevole, ma diamantinamente vera, relazione con le tradizioni monoteistiche, quella giudaica e islamica (lucide le pp. 70-82; 5) lo scandalo del cristianesimo: la Parola del Padre fatta carne. Il fondamento cristiano, Gesù, è presentato nella sua contraddittoria figura all'interno della visione culturale circostante a questa Chiesa del Magreb: pagine di onesta e lucida semplicità; 6) la Chiesa, Parola di Dio nel tempo: il senso dinamico della comunità nella storia propria e del vicino: dinamismo, che pur se nella ristrettezza numerica, ben esprime il carattere interno e vitale di questa comunità magrebina; 7) la Chiesa: Parola di Dio nella vita: l'*ethos* cristiano che si esprime nella vita, e non in formule scritte. Qui si rinviene il comportamento del cristiano la cui unica meta è Gesù e l'uomo. Ben si illustra il carattere funzionale dell'antica legge, e giustamente si insiste sull'interiore comando della nuova: l'amore. Questo amore porta il cristiano nella complessità del quotidiano, nell'accettazione delle sfide storiche (insistenza sulla

valenza politica e sociale della morale cristiana che distingue ma non separa gli ambiti di "Cesare e di Dio"). In questo contesto trova posto il dialogo col mondo mussulmano, un dialogo fatto a livello di vita convissuta e partecipata negli ideali della piena e giusta umanità. Gli eventi storici di questi ultimi mesi relativi al Magreb, ed in particolare alla comunità algerina, offrono una prova altamente attendibile della essenziale semplicità di questo *kerygma*: una comunità sotto pressione, che variamente ha avuto un battesimo di sangue, è una comunità che vive nella gioia, allora, di essere cristiana, e nella speranza che il suo cammino è quello giusto. È la terra di Tertulliano, di Agostino, di Cipriano che attraverso queste pagine ha voluto "ri-dire" la sua fede ad un consesso di popoli che in una molteplice varietà vive oggi con altri linguaggi, con altre culture, la stessa sfida nella tensione della stessa speranza.

V. Ruggieri, S.J.

Liturgica

Merja Merras, *The Origins of the Celebration of the Christian Feast of Epiphany: An Ideological, Cultural and Historical Study* (= University of Joensuu — Publications in the Humanities 16), Joensuu 1995, pp. 218.

Ein hoher wissenschaftlicher Anspruch tritt uns mit dem Untertitel entgegen: Die Autorin will auf knapp 200 Seiten nicht nur den Ursprung des Ephiphaniefestes beleuchten, sondern diesen Prozeß der Entstehung von Epiphania auch noch in einen "ideologischen", kulturellen und historischen Zusammenhang stellen. Ein überaus ehrgeiziges Unternehmen, das bei raschem ersten Durchblättern der Kapitel auch noch den Eindruck vermittelt, daß in diese Untersuchung das Studium orientalischer Handschriften miteinbezogen wurde. Umso interessierter wird man sich der genaueren Lektüre der vielversprechenden Studie zuwenden, um dabei dann eine herbe Enttäuschung zu erfahren.

In der vorliegenden Untersuchung hat ein umfangreicher Stoff Aufnahme gefunden. Die Verfasserin kann mit syrischen Quellen umgehen, was bei der Thematik gewiß wichtig ist. Die Mühe, in einer fremden Sprache wissenschaftliche Erkenntisse zu vermitteln, wird fast bei jedem Satz greifbar. Jedoch sind die Defizite der Untersuchung nicht auf die Unbeholfenheit bei den Formulierungen in englischer Sprache zurückzuführen, sondern leider auch sachlicher Natur.

Die Autorin beabsichtigt mit ihrer Untersuchung, wie der Untertitel bereits andeutet, eine "ideologische", kulturelle und historische Studie vorzulegen, und sie sucht den Nachweis zu erbringen, daß die Entstehung des Epiphaniefestes in einem engeren Zusammenhang mit dem jüdischen Laubhüttenfest steht. Hier greift sie (S. 37-38, 127-128) eine Theorie von E. C.

Selwyn aus dem Jahre 1912 auf, die ausgehend vom "russischen Epiphaniefest" auf die Ähnlichkeiten zwischen der Feier an Ephiphanie und dem Laubhüttenfest aufmerksam machen möchte.

1. Wenn man von der Einleitung (S. 1-18) absieht, bietet die Verfasserin eigentlich weniger eine auf einer philologischen Analyse gründende wissenschaftliche Diskussion über die Entstehung dieses Festes, als eine breite Darlegung verschiedener Themen, deren Verbindung mit der Entstehungsgeschichte des Epiphaniefestes nicht immer klar ist, wie aus den verschiedenen Kapiteln und ihrem Inhalt hervorgeht. An die Einleitung (Kapitel 1) schließen sich folgende weitere Abschnitte an:

2. Die palästinischen Gebräuche jüdischer Pilgerfeste ("Palestinian Traditions on Jewish Pilgrimage Feasts", S. 19-61), wobei mit Riesenschritten weite Gebiete jüdischer, neutestamentlicher und patristicher Traditionsstränge durchmessen werden.

3. Der Festtagsbegriff in der jüdischen Diaspora und im Judenchristentum ("The Concept of Feasts in Diaspora Judaism and Jewish Christianity", S. 65-80): Hier werden in großen Zügen das "ägyptische Christentum" ("Egyptian Christianity", S. 65-72), das "syrische Christentum" ("Syrian Christianity", S. 72-77) behandelt, ausgeklammert davon in einem eigenen Kapitel die *Didascalia Apostolorum* (S. 77-79), eine Zusammenfassung findet sich auf S. 79-80. Eine wirkliche Kenntnis über den bisherigen Stand der Diskussion um das Judenchristentum ließ sich aus dem, was die Autorin darüber zu berichten weiß, nicht entnehmen.

4. Den Festtagsbegriff im Heidenchristentum ("The Concept of Feasts in Gentile Christianity", S. 81-121): Dabei wird vor allem auf alexandrinische Quellen eingegangen, und bei den gnostischen Dokumenten geht die Autorin von "orthodoxen" Prämissen aus, die einer späteren Zeit angehören. Formulierungen wie auf S. 121: "It is impossible to think that the Catholic church had taken over this Gnostic feast [of Ephiphany] to illustrate its central doctrines of Incarnation, Redemption and Baptism, because both groups had different conceptions of these things, and simultaneous celebration would have caused fatal confusion", sind nicht nur sprachlich unbeholfen, sondern vermitteln den Eindruck, daß die Verfasserin mit der einschlägigen Diskussion nicht wirklich vertraut ist.

5. Der Abschnitt mit der etwas befremdlichen Überschrift: "Der menschgewordene Kyrios und das rettende Wasser in einigen frühchristlichen Quellen" ("The Incarnate Kyrios and Saving Waters in Some Early Christian Sources", S. 122-149) möchte einen Einblick geben in frühchristliche Abhandlungen über die Inkarnation, Versöhnung und Taufe (S. 122-127); ferner wird eine Besprechung der *Oden Salomos* vorgelegt (S. 127-133), weiter der frühchristlichen Darstellungen (S. 133-138), des neutestamentlichen Hochzeitswunders von Kana, außerdem des Wasserschöpfens, wie es in einigen patristischen Schriften belegt ist (S. 139-143), sowie der "Notwendigkeit, die Inkarnation zu feiern" ("The need for a feast to celebrate the

Incarnation", S. 143-148), die mit der Feststellung einsetzt: "The Christian church, unlike Gnosticism, laid stress on community and equality" (S. 144); eine Zusammenfassung des besprochenen Materials findet sich auf S. 148-149.

6. Dieses Kapitel (mit der Überschrift: "Moving Towards Unity", S. 150-190 behandelt folgende weit ausholende Themenkreise: "Konstantin der Große und Palästina" (S. 150ff), "das Itinerarium Egerias und die Katechesen Cyrills" (S. 154ff), "die alten Lektionare" (S. 157ff), "St. Ephräm und seine Epiphaniehymnen" (S. 164ff), "Epiphany Baptism or Paschal Baptism?" (S. 171ff, womit die Autorin die frühchristliche Praxis meint, an Epiphanie am 6. Januar bzw. in der Osternacht die Taufe zu vollziehen), die Datierung des ältesten "syrischen Lektionars" (S. 177ff), "die großen Kirchenväter von Kappadokien und Antiochien" (S. 179ff), einschließlich einer Zusammenfassung (S. 188-190), der sich eine allgemeine Zusammenfassung anschließt, wobei in keinem der Kapitel wirklich eine Auseinandersetzung mit dem eigentlichen Thema erfolgt, nämlich zu beweisen, inwiefern der Ursprung des Epiphaniefestes im jüdischen Laubhüttenfest seine Wurzeln hat. Lediglich an einigen Stellen (im "Abstract" zu Beginn der Studie, ferner S. 18, 37-38, 127-128) wird dies postuliert, jedoch keine tatsächliche Beweisführung erbracht.

Ein Register fehlt und die Bibliographie am Ende der Studie wird auf eine für das wissenschaftliche Arbeiten ungenügende Weise angeführt. Oftmals wird dabei auf längst überholte Ausgaben und Untersuchungen verwiesen, oder aber es fehlt z.B. das Wissen, daß es neben der syrischen auch eine griechische Textüberlieferung gibt. Außerdem werden in der Bibliographie insbesondere französische und deutsche Beiträge erwähnt, die dann in ihre eigene Studie nicht wirklich eingeflossen sind. In diesem Zusammenhang ist festzustellen, daß sich die Bibliographie hauptsächlich aus Untersuchungen und Übersetzungen in englischer Sprache zusammensetzt, wobei es den Anschein hat, daß insbesondere wichtige französische und deutsche Untersuchungen häufig über englischsprachige Studien erschlossen wurden. Als Beispiel möchte ich ihren Überblick über die jerusalemitanische Liturgie (wie sie z.B. beim armenischen Lektionar in Erscheinung tritt) und ihre Diskussion zu den syrischen Hymnen Ephräms heranziehen.

Auf S. 157 und an anderen Stellen wird bei ihrem Überblick über das armenische Lektionar generell erst auf die überholte englische Übersetzung Conybeares von 1905 verwiesen, dann auf Renoux's Ausgabe des armenischen Textes mit einer französischen Übersetzung von 1971; selten, wenn überhaupt, wird auf Renoux's zusätzlichen, auf französich erschienenen Band zurückgegriffen, nämlich seine Einführung und seinen Kommentar von 1969, wo das armenische Lektionar in Zusammenhang mit allen maßgeblichen jerusalemitanischen Zeugen lateinischer (wie z.B. das bekannte Itinerarium Egerias), syrischer und georgischer Provenienz auf das ausführlichste besprochen wird. Seit dem Erscheinen von Renoux's beiden

Bänden zum armenischen Lektionar mit seinen Hinweisen auf die Lektionare ganz allgemein ist der Rückgriff auf seine Arbeiten unerläßlich, denn Renoux gilt zu Recht als der maßgebliche Spezialist der Jerusalemer Liturgie.

Nun behauptet die Autorin (S. 157), daß angeblich allgemein angenommen würde, daß das armenische Lektionar die liturgischen Gebräuche Jerusalems zur Zeit Egerias reflektieren würde, was seit der differenzierten Darstellung Renoux's gewiß nicht mehr so pauschal behauptet wird. Bei dieser Feststellung greift die Autorin anstelle auf Renoux's kritischen Apparat bei seiner Übersetzung von 1971 und seiner ausführlichen Einleitung von 1969 auf die umstrittenen Aussagen eines Eric Werner (*The Sacred Bridge*) von 1959 zurück, außerdem wird auch noch Wilkinsons *englische* Übersetzung und Kommentar zum Itinerarium Egerias von 1971 erwähnt, der zwar noch von Renoux's Einführung zum Lektionar von 1969 Gebrauch machte, nicht mehr jedoch seine Ausgabe und Übersetzung von 1971 miteinschließen konnte. Nun ist allgemein bekannt, daß Wilkinson 1981 eine überarbeitete Gestalt seines wichtigen Beitrags zu Egerias Intinerarium vorgelegt hatte, was der Autorin offensichtlich unbekannt war. Jedoch auch einmal abgesehen von Wilkinsons englischer Übersetzung und seinem gewiß wertvollen Kommentar zu Egeria, ist es unumgänglich notwendig, sich bei der Besprechung des armenischen Lektionars auf Renoux's Arbeiten zu stützen, denn Renoux zählt, wie gesagt, zu den besten Kennern der Liturgie Jerusalems und der relevanten frühen Lektionare, der nicht nur Egerias liturgisches Zeugnis über die jerusalemischen liturgischen Gebräuche, sondern in seiner Einleitung auch in breitester Auffächerung die armenischen, syrischen, georgischen und koptischen Quellen herangezogen hat. Selbst bei ihrem Überblick über die relevanten Lesungen im armenischen Lektionar (S. 157-169) fand es die Autorin nicht nötig, auf Renoux's Ausgabe und französische Übersetzung zu verweisen, geschweige seinen kritischen Apparat zu konsultieren oder seine Einführung miteinzubeziehen, sondern es wurde an einigen Stellen lediglich Wilkinson angeführt. Renoux's beide Bände zum armenischen Lektionar, die zwar in der Bibliographie angeführt werden, existieren nach ihrem Überblick nicht. Das heißt, was immer die Autorin über die Jerusalemer liturgischen Gebräuche und die Lektionare sagt, sollte wohl besser mit Renoux's Untersuchungen überprüft werden.

Aber auch was die Autorin zu den syrischen Quellen, darunter Ephräm, die syrischen Lektionare, zudem über die frühe syrische Tauftradition zu sagen hat (auch hier kann die Eingliederung deutscher Untersuchungen über eine englische Vemittlung, z.B. die Arbeiten Bradshaws, ohne daß diese Untersuchungen jemals im Original konsultiert worden wären, nachgewiesen werden), bedarf der Überprüfung mit den einschlägigen Ausgaben und Erörterungen in deutscher Sprache. Ephräms Hymnen (S. 166-168 und an weiteren Stellen) werden meist in der englischen Übersetzung der gewiß anerkannten Wissenschaftlerin Kathleen McVey zitiert, nicht jedoch nach

dem syrischen Text in der Ausgabe von E. Beck mit einer deutschen Übersetzung, die in der Bibliographie zwar angeführt, aber nicht verarbeitet wurde. Nun ist allgemein bekannt, daß die Hymnen *de Epiphania* in der syrischen Überlieferung Ephräm lediglich zugeschrieben wurden. Dies ist von Beck (und anderen Wissenschaftlern) eingehend untersucht worden; diese Diskussion ist der Autorin unbekannt. Sie geht stillschweigend davon aus, daß sie von Ephräm selbst herrühren (*s. Abstract* S. b, 1, 10, 132, 164, 173, *passim*). Auf S. 173 (Anm. 96) zitiert die Autorin zwar Becks sorgfältiges Abwägen bei den Epiphaniehymnen, ob sie tatsächlich von Ephräm herrühren oder nicht, ohne jedoch den Inhalt seiner Aussagen überhaupt zur Kenntnis zu nehmen! Konsultiert man daraufhin den deutschen Text des Zitats, so stößt man auf folgenden abschließenden Satz: "Im Vorwort zur [deutschen] Übersetzung sollen die inhaltlichen Gründe angeführt werden, die die Echtheit der (...) Hymnen de Nativitate (...) und die Unechtheit der meisten Hymnen de Epiphania wahrscheinlich machen". Das heißt, die Autorin hatte damit sogar unmittelbaren Zugang zur weiteren Diskussion über die Epiphaniehymnen, sie hätte dies nur aufgreifen müssen. Wenn auf Beck verwiesen wird, was selten genug geschieht, dann wird zuden äußerst ungenau zitiert (so z. B. S. 168 Anm. 83): Der Anfang und das Ende des Zitats entsprechen nicht dem deutschen Text, beim Zitatende handelt es sich um eine verkürzte und falsche Wiedergabe; außerdem werden wichtige Bestandteile der Aussage Becks in der Zitatmitte einfach fallengelassen, und die Seitenangabe entspricht nicht genau dem zitierten Text.

Sicherlich ist sehr viel Mühe und Arbeit in diese Studie eingeflossen. Auch ihre Kenntnisse insbesondere des Syrischen verdienen besonders hervorgehoben zu werden. Die erheblichen Schwierigkeiten in einer fremden Sprache zu publizieren, sind zu registrieren. Und doch muß gesagt werden, daß ihre liturgiewissenschaftlichen Kenntnisse nicht ausreichen, um sich einem so schwierigen Thema wie die Entstehungsgeschichte des Epiphaniefestes zuzuwenden. Aber auch was sie ganz allgemein über die patristischen Quellen, die Feste und die frühe Liturgie weiß, hinzukommt der offensichtliche Mangel and Genauigkeit bei der Wiedergabe von deutschen Untersuchungen, die Ausklammerung wichtiger französischer und deutscher Arbeiten und die häufige Wiedergabe wissenschaftlicher Ausgaben und Studien über die Vermittlung in englischer Sprache, ohne diese Unterschungen im Original je selbst konsultiert zu haben, führen insgesamt zu dem Ergebnis, daß diese Studie für das weitere wissenschaftliche Arbeiten unerheblich ist.

G. Winkler

Oecumenica

Iso Baumer, *Max von Sachsen. Primat des Andern. Texte und Kommentare.* Universitätsverlag Freiburg Schweiz 1996, pp. 272.

È il terzo volume della trilogia che l'A. dedica al principe Max von Sachsen, dopo il primo, *Priester und Professor. Seine Tätigkeit in Freiburg/ Schweiz, Lemberg und Köln*, Freiburg Schweiz 1990 (OCP 1991, 235-236) e il secondo, *Prinz und Prophet. Jugend und Ausbildung, Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und Schöpfung.* Unter Mitarbeitung von H. Cichon, Freiburg Schweiz 1992 (OCP 1993, 289-291).

In questo terzo volume, *Primat des Andern, Texte und Kommentare*, l'A. propone testi del Principe, facendoli seguire da un commento.

Il Prologo, *Das Siegelbild im Andern*, (pp. 15-24) contiene tre scritti. Il primo riguarda Teodoro Studita. Il secondo il pensatore ucraino Gregorio Skovoroda. Il terzo, traduce dal russo un'ode a Dio di Gavriil Romanovic´ Derzavin.

Dopo il Prologo, la prima parte del volume, *Die Entdeckung der Ostkirchen*, contiene testi sulle Chiese Orientali (pp. 25-106). Tali Chiese sono passate in rassegna, dalla preefesina o assiro-caldea, alla malabarese e malancarese, alle precalcedonesi, sira, copta, etiopica e armena, alle calcedonesi greco-ortodossa, melchita, bulgara, romena, russa, rutena, ucraina. Era l'epoca degli inizi del secolo XX°, quando la percentuale dei Cristiani nell'impero ottomano raggiungeva il 25%. E oltre a questa rassegna confessionale c'è un panorama sincronico sulla situazione dei Cristiani all'inizio del secolo nei vari imperi russo, absburgico, inglese e ottomano. Dopo di che l'A. riporta uno scritto del sacerdote ortodosso Serafino Lade, *Rom und der orthodoxe Orient*, St. Petersburg 1909, polemico sulla visione su esposta del principe. Segue la risposta di Max v. Sachsen, *Antwort an die Broschüre: Rom und der orthodoxe Orient*, St. Petersburg 1910. Viene poi il testo di una conferenza alla reggia di Bruxelles, su quanto l'Occidente sia debitore all'Oriente cristiano. Ed ecco finalmente il pezzo più famoso del volume, ovvero il contributo pubblicato dal principe sulla rivista *Roma e l'Oriente*, sotto il titolo di *Pensées sur la question de l'union des Églises.* L'A. fornisce una traduzione tedesca del testo e rimanda per il commento "all'opera monumentale di Giuseppe M. Croce, *La Badia Greca di Grottaferrata e la Rivista Roma e l'Oriente*, Libreria Editrice Vaticana, I-II, 1990" (p. 83) (cfr. OCP, 1991, 429-433). Quindi pubblica la lettera che Pio X invia ai Delegati Apostolici del Vicino Oriente, nella quale afferma che lo scritto del principe "Contiene tanti e così gravi errori teologici e storici da non potersene inserire di più in così poche pagine!" (p. 101). Nonostante questa severa condanna di Pio X, Baumer trova nello scritto incriminato elementi positivi e profetici che addirittura precorrono *Orientale Lumen* e *Ut Unum sint* dell'attuale Pontefice. Ma poteva citare anche testi pontifici anteriori, specialmente della teologia delle

Chiese sorelle, di Paolo VI. "Per il battesimo siamo diventati uno in Cristo Gesù — scrive Paolo VI al Patriarca Atenagora, il 25 luglio 1967 — Nel Figlio siamo divenuti figli, perciò in maniera reale, benché misteriosa, siamo divenuti fratelli. E siccome questo mistero dell'amore divino si compie dovunque, in ogni Chiesa, perché vorremmo credere decaduta la locuzione secondo cui le Chiese dei vari luoghi usavano chiamarsi sorelle? Abbiamo vissuto la vita di chiese sorelle per secoli, celebrando insieme concili ecumenici ... Adesso, dopo un lungo periodo di divisione e di incomprensione reciproca, Iddio ci concede di riscoprirci come Chiese sorelle malgrado gli ostacoli che si frappongono fra noi. Nella luce di Cristo cogliamo l'urgenza di superare tali ostacoli per riuscire a perfezionare quell'unità che già sussiste fra noi" (AAS 59, 852-854).

Nella seconda parte del volume sono riportati (pp. 107-203) testi più tecnici: Le proprietà peculiari delle liturgie orientali: loro contenuto dogmatico, loro aspetto escatologico e contenuto patristico. La dottrina eucaristica di Cirillo di Gerusalemme. Il resoconto di un viaggio all'Athos. I tentativi di unione fra Armeni e Greci, specialmente al sinodo di Hromkla nel 1179. La morale di Lev. N. Tolstoj. La dottrina sofianica di Vladimir Solov'èv.

La terza parte del volume (pp. 205-251) si occupa di religioni non cristiane, in special modo orientali, dei tesori spirituali che custodiscono. Dell'Islam. Del Giudaismo e dell'antisemitismo e della divisione del mondo cristiano.

Le ultime pagine sono dedicate a una meditazione sulla Pentecoste. I testi sull'Oriente cristiano di Max von Sachsen, tenendo conto dell'epoca in cui sono stati scritti, si leggono ancora con interesse.

Il libro termina con integrazioni e correzioni ai volumi precedenti.

Non resta che felicitare vivamente l'A. Con i tre ricchi e dignitosi volumi su Max von Wettin, principe di Sassonia, e semplice prete, ha riportato degnamente alla ribalta, senza forzature o esagerazioni, una figura, pur con qualche singolarità, magnanima e coerente, che l'Orientalismo e l'Ecumenismo cristiani non possono dimenticare.

V. Poggi, S.J.

Patrologica

Gregorio Nazianzeno, *Sulla virtù. Carme giambico [I, 2, 10]*. Introduzione, testo critico e traduzione di Carmelo Crimi. Commento di Manfred Kertsch. Appendici a cura di Carmelo Crimi e José Guirau, Edizioni ETS: Pisa 1995, pp. 460.

Con questa edizione davvero esemplare si apre la nuova collana "Poeti cristiani", diretta da Roberto Palla. Il carme I,2,10 del Nazianzeno può suddividersi in quattro sezioni, dedicate alle quattro virtù di ἀκτηρία, ἐγκράτεια,

ἀνδρεία e σωφροσύνη. Ogni sezione si svolge con la descrizione di *exempla* — positivi e negativi — di queste virtù presso i pagani, a cui si fa puntualmente contraltare la superiorità della virtù cristiana.

C. Crimi ha curato l'edizione critica, misurandosi anche con l'importante tradizione siriaca (prob. inizio IX sec.), di cui si fornisce in appendice anche una versione latina, a opera di J. Guirau (pp. 419-33; le principali difficoltà testuali sono segnalate in nota). Nell'introduzione (pp. 27-109), Crimi descrive le caratteristiche dei codici e analizza i testimoni della tradizione indiretta (sia bizantina che umanistica), che per questo testo si rivela fondamentale. In appendice dà una nuova edizione della sezione del *Commentario* di Kosmas di Gerusalemme relativa al carme in esame (PG 38, cc. 555-83; Crimi non si sofferma sull'identità di Kosmas, rimandando a un suo lavoro in preparazione, ma prende comunque le distanze dal "more critical approach" di Kazhdan e Gero, BZ 82 [1989], 122-32); riporta altresì la versione latina del Tudertinus (pp. 435-57), che collega opportunamente al concilio di Ferrara-Firenze.

Il ricco commento di Kertsch (pp. 191-381) è un'analisi articolata dei *loci paralleli*, con particolare interesse per il lessico del Nazianzeno e soprattutto per il "programma letterario cristiano" da lui attuato (l'espressione è di Claudio Moreschini); questo importante aspetto appare dalla puntuale individuazione dei livelli di intertestualità, dove il patrimonio culturale "ellenistico" (ovvero classico) si fonde con il nuovo ordine ideologico basato sulle Scritture. In definitiva, la compresenza di modello classico e modello biblico non va considerata come un aspetto contraddittorio di Gregorio, bensì come un tentativo di edificare una geografia letteraria polarizzata fra Atene e Gerusalemme.

Qui sarebbe forse stato opportuno approfondire la riflessione teorica, dati gli sviluppi della critica letteraria in questo campo, che hanno suscitato un recente interesse da parte dei classicisti. Di fatto gli studi sull'intertestualità, quando sono sostenuti da una rigorosa filologia, permettono di esaminare le zone d'ombra di culture come quella tardoantica e bizantina, e indagare sull'uso ideologico dei classici. Autori come i Padri cappadoci o come Teodoreto si presterebbero bene a questo approccio.

La versione italiana del carme, sempre di Crimi, è puntuale e scorrevole. Lo studioso ha preferito una resa in prosa, ma solo in apparenza rinuncia alla *Nachdichtung*: in realtà, la scelta di una prosa ritmica è più corretta per questo carme dalle regolarità metriche non del tutto definite (non è chiaro quanto sia da addebitare all'evoluzione verso il dodecasillabo, quanto alla perizia metrica di Gregorio, quanto alle incertezze della tradizione manoscritta).

G. Traina

Biblia, Exegesis y cultura: Estudios en honor del Prof. D. José María Casciaro, Bajo la dirección de G. Aranda, C. Basevi y L. Chapa, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona 1994, pp. 763.

This collection of articles is a Festschrift in honour of Prof. José María Casciaro on his 70th birthday. A short Presentation (pp. 15-16) explains the title, which represents the three prime areas of knowledge in which Casciaro was active and the 46 articles are subdivided correspondingly, with the accent lying on Casciaro's major occupation, the Bible. These three subsections are: I. Scripture (24 contributions); II. Exegesis (12 contributions) and III. Theology and Culture (10 contributions), which includes theology, Christian spirituality and Arabic studies (pp. 15-16). There follows a short portrait of J. M. Casciaro. Born in Murcia in 1923, he studied Semitic philosophy and Arabic, his doctoral thesis having as subject an unpublished history by Ibn al-Jabit, la *Lahm al-Badriyya* (1949). In 1951 J. M. Casciaro was ordained priest as member of Opus Dei. Subsequently, he obtained a licentiate in Scripture from the Biblicum, Rome (1954), and a doctorate in theology from the Lateran (1955). Besides teaching, writing and editing Casciaro became the first dean of the newly established Institute (later: Faculty) of theology at the University of Navarra (pp. 17-21). V. Balaguer has compiled Casciaro's bibliography (pp. 23-35).

It would be idle to try to summarize the richness of the insights contained in this volume, and much less to try and critically evaluate them. Some examples will do. J. Morales offers a good synthesis of what is being said about creation in scripture in his "El retorno de la creación en la teología bíblica" (pp. 175-190; cfr the review of R. A. Simkins' *Creator & Creation*: OCP 61, 1995, 588-590). In his, "Iblis y el primer pecado" I. M. a Sans offers material for a new approach in angelology (cfr pp. 192-193), but nowhere mentions the early patristic motif of "Christos angelos." J. O'Callaghan's "Reflexiones críticas sobre Mt 21,7" shows how a scholar can pack science in three pages (pp. 249-252). M. Guerra Gomez poses a question, relevant for the dynamics of oral transmission and tradition, with his "La 'cuestión homérica' y su repercusión en la 'cuestión evangélica'" (pp. 253-284), but could have added that Origen developed his allegorical method partly in analogy to the way Homer was interpreted at school. A theme at once ancient and modern is J. Luzarraga's "Lo simbólico de la mujer en la genealogía mateana" (pp. 295-310), which brings out the special significance of a woman, who figures only in Mathew, Pilate's wife. She stands for the surprising novelty of God's intervention in salvific history. A. Garcia-Moreno's "Aspectos cultuales en el IV Evangelio" (pp. 337-347), making ample use of Western commentators (C. H. Dodd, O. Cullmann, R. E. Brown etc.), brings out the sacramental character of this Gospel (p. 346), but without exploiting Eastern tradition concerning deification and sacraments. Examining a text which is truly representative for Nag Hammadi (p. 367), G. Aranda Perez discusses "Jn 1, 14 frente a 'Apocalipsis de Adán'" (NHC V,5) (pp. 363-383),

even if the Apocalypse of Adam is only superficially christianized (p. 372-373); with R. Schackenburg he sees in John's Prologue a declaration of war against the gnostic myth of the redeemer (p. 369). In his "La cruz de Jesús en San Juan" (pp. 385-394), J. L. Espinel, by adverting to John's first addressees shows that John has a theology not only of preexistence and incarnation, but also of exaltation, and so helps clarify the meaning of glory in John. Concerning the "Cristología y doctrina espiritual en Gregorio de Nisa" (pp. 511-531) L. F. Mateo-Seco writes: "This is Gregory of Nyssa's mental itinerary, in which the imitation of Christ turns out to be the fundamental question" (p. 530; cfr 523-527), a question which underlines once again that the imitation of Christ is by no means an exclusively Western motif.

Of particular interest is J. I. Saranyana's "La polémica parisina sobre la condición científica de la teología (1250-1270)" (pp. 659-678) because it concerns the sapiential — or, as certain Russian theologians say: the sophiological — understanding of theology. While for St Thomas delight and the affective life are not the virtue of faith, but its fruit, for St Bonaventure, on the contrary, delight and affections are part and parcel of the infused habit of faith (pp. 670-671). There is a corresponding difference in both saints' conception of theology; the author might have mentioned St Bonaventure's greater closeness to Eastern method, although it is well-known that with him Origen's doctrine of the spiritual senses (cfr pp. 673-674) reaches a high-point.

E. G. Farrugia, S.J.

Enrique Contreras, O.S.B., Roberto Peña, O.S.C.O., *Introducción al Estudio de los Padres latinos: de Nicea a Calcedonia, siglos IV y V*, Editorial Monasterio Trapense de Azul, Casilla de Correo 34, (7300) Azul (B), República Argentina 1993, pp. xx + 766 + maps + illustrations.

After a table of contents (pp. vii-xiv), a presentation (pp. xv-xvii), and a prologue (pp. xviii-xx), the last two items being signed by E. Contreras, abbreviations (pp. 1-5) and a short bibliography in Spanish (pp. 6-16) help orientate the reader to the study of the Fathers. An introduction to the Latin Fathers and culture in the West (pp. 17-26), the study of the Bible in the new Christian culture (pp. 28-38) and the particular theological contribution of the Latin Fathers (pp. 40-53) ends with a bibliography used in the introduction (p. 55). On pp. 57-58 patrology, patristics and ancient Christian literature are defined. Then follow five chapters which deal, respectively, with the writers of Gaul (chap. 1, pp. 59-181), Italy (chap. 2, pp. 182-337), Africa (chap. 3, pp. 338-504), Spain (chap. 4, pp. 505-608) and Illyrium (chap. 5, 609-680). After a bibliography of the works consulted (pp. 681-693), a synoptic chronology (pp. 694-700) and an explanation of the illustrations (pp. 701-

704), there follow three indexes: of Biblical quotations (pp. 705-715), of ancient texts (pp. 716-731) and a general analytical index (pp. 732-766).

Points of contact with the East abound. The Latin Fathers are justly described as the disciples of the Greek Fathers (p. 40), even if in the process of borrowing the ideas underwent a transformation. Thus, Origen's mystical doctrine of the birth of the Logos in the heart of the faithful becomes, in the West, the ascetical idea of God at work in our heart through good deeds (pp. 41-42). St Hilary of Poitiers (p. 80) during the Arian crisis and St John Cassian (p. 112) during the exile of St John Chrysostom, who had ordained him deacon (p. 114), are but two instances of mediators between East and West. Yet Cassian's report to the future Leo I on Nestorius was less fortunate; in this regard, what the authors say about this issue (p. 127) thoroughly reflects A. Grillmeier's scholarship. The comparison between St Athanasius' *Vita Antonii* and Sulpicius Severus' *Vita Martini* (p. 99) shows what good syntheses are found all along in this book. Comparisons can be negative. Although his theme is that of tradition, so cherished in the East, St Vincent of Lérins exercised no influence there (p. 135). Instructive is what Pope St Stephen had to say on tradition (p. 139). St Irenaeus' list of Roman bishops was compiled with theological, rather than historical, criteria in mind (pp. 183-184).

With Marius Victorinus and St Hilary of Poitiers one notes a development which culminates with the *filioque* in St Augustine.

Noteworthy are Victorinus' trinitarian hymns (pp. 192-193). Given Victorinus' anti-Arian instincts one can follow his description of the Spirit as *copula*, or union, between Father and Son, and the soul as image of the Trinity with reference to the triad *esse, vivere* and *intelligere* (pp. 194-195). St Ambrose describes chastity as denizen on earth and citizen in heaven (p. 235). Another division which ran through East and West was the so-called first Origenist crisis, with Rufinus, John of Jerusalem, St Jerome, St Epiphanius and Theophilus as protagonists (pp. 250-253). Rufinus' free translation of Origen's *Commentary to the "Canticle of Canticles"* helped it exercise a decisive influence on Western mysticism (p. 259); as Jerome says, whereas in his other books Origen outdid others, in this commentary he surpassed himself (p. 264). Rufinus' apology to Athanasius, bishop of Rome, sheds precious light on the Origenian controversy from Latin perspective (pp. 261-263). Besides, through his translations of St Basil, Evagrius and so forth, Rufinus helped spread in the West the ascetical and monastic ideals of the East (p. 271). East and West meet in such figures as Pope Celestine I, in his youth a Pelagian (p. 300), something which throws light on his handling of the Nestorian crisis. Pope Damasus and Constantinople I (pp. 304-305); Eusebius of Vercelli (p. 306) and Lucifer of Cagliari (p. 318), both exiled because of their stance against Arianism; Marius Mercator, who from the East provides information on Pelagians and Nestorians (pp. 319-320); Sixtus III and the apotheosis of the Theotokos in mosaics in Santa Maria Maggiore

(p. 330). ... The list could be enlarged to include most of the Latin Fathers and illustrates once again that there never existed, in patristic times, a West and an East which were not in contact with each other.

St Augustine's (pp. 356-468) writings against Arians and Priscillians (pp. 420-421) are helpful to see against what the doctrine of the *filioque* was reacting. Tyconius, a donatist, is relevant for the fortunes in the West of spiritual exegesis (p. 499), inherited from the East (Philo, Origen). Spain offers abundant points of references for the East, ranging from Hosius of Cordoba (p. 506), who played such a decisive role in Nicaea I, to Priscillian, who was beheaded on the charge of black magic (p. 507). Of interest also is Gregory of Elvira, who entertained amicable relations with Lucifer of Cagliari (p. 523), fomenter of schism among the pro-Nicaean party in Antioch. Prudentius, probably the greatest poet of the Early Church, abounds with Greek titles: Cathemerinon, Peristephanon, Liber Apotheosis, Hamartigenia, Psychomachia, Dittochaeon (pp. 567-586). Even if the "Itinerarium Burdigalense," compiled by an anonymous author of Burdeos, or at least of Aquitain, is the earliest known report of a Christian itinerary to the Holy Land (p. 164), the Spanish Egeria would certainly have merited a much longer comment than that on pp. 591-592, if only for the information she gives on liturgy in contemporary Palestine. Priscillian, (pp. 599-601), became the first Christian heretic to be executed. Illyria, perched between East and West, presents us with Jerome (pp. 613-654) and Nicetas of Remesiana, whose authorship of the Te Deum is uncertain (pp. 660-661). Wulfila, consecrated by Eusebius of Nicomedia, passed on a mitigated form of Arianism to the Goths and through them to the West (p. 679).

Though the reader might feel bewildered by the bulk of the work and the mass of facts, theories, personages and theologies in it the book proves thoroughly readable and the generous portions from the Fathers relay a good idea which goes beyond an all too sketchy approach and initiates to the golden age of Latin patrology (p. 17).

E. G. Farrugia, S.J.

Proximi Orientis

Mariam de Ghantuz Cubbe, *I Maroniti d'Aleppo nel XVII secolo attraverso i racconti dei missionari europei* (dai documenti conservati negli archivi romani) (= Patrimonio culturale arabo cristiano diretto da Samir Khalil Samir S.J., 2), Milano, Jaca Book 1996, pp. 236.

C'è senz'altro un ritorno alle sorgenti in questo libro. Scritto da studiosa italiana proveniente da antica famiglia maronita di Aleppo, le cui lontane origini risalgono al Nord del Libano dove, nella zona di Batrun, la *Qubbah*, rimasta nel cognome familiare, ricorda una collina (in arabo *qubbah*) della regione. Un rampollo di tale famiglia, il prete Ignazio al-'Abdînî Cubbe di

Aleppo, appare infatti nelle pp. 155-157. E siccome il matrimonio del clero cattolico orientale è riconosciuto dai canoni, questo prete è antenato della stessa Autrice. Non si creda però che l'opera si accontenti di ricordi conservati nell'archivio di famiglia. Bastano le fonti archivistiche e la bibliografia citate, per rendersi conto del rigore metodologico con il quale l'Autrice affronta la storia della Chiesa maronita in determinato spazio, Aleppo, e in altrettanto definito tempo, il secolo XVII. Soprattutto gli Archivi di Propaganda Fide sono stati frequentati con pazienza e acribia. Il XVII è infatti il secolo in cui nasce la Congregazione de Propaganda Fide (1622) e vari religiosi cattolici sono attivi ad Aleppo. Perciò se i protagonisti sono i Maroniti di Aleppo, durante il secolo XVII, lo specchio in cui si riflettono è quello dei religiosi latini. La Chiesa Maronita ha in quest'epoca i patriarchi Giovanni Mahlûf (1609-1634), Giorgio Amira (1634-1644), Giuseppe al-'Aquri (1644-1648), Giovanni Safrawî (1648-1656), Giorgio di Besb'el (1657-1670), Stefano al-Duwayhi (1670-1704). Tra i vescovi maroniti di Aleppo dell'epoca, queste pagine ricordano Giorgio Maronio, Gabriele Blûzani, un certo vescovo Giorgio mandato dal patriarca, ma invito al popolo e l'arcivescovo titolare di Tripoli, temporaneamente ad Aleppo, Ishaq al-Shedrawi, di buona cultura e dotato per la predicazione. Del clero maronita aleppino fanno parte gli arcipreti (o *churi*) i semplici sacerdoti (o *cassis*) come Ignazio Cubbe, nonché i diaconi o sciammas.

Nella zona c'erano già si intende i Francescani della Custodia, come Giovanni Fermo da Bergamo, Lamberto Benoist e il Guardiano di Terra Santa Paolo da Lodi. Ci sono poi i Cappuccini Bonaventura da Lude, Brizio da Rennes, Crisostomo d'Angiers, Martial de Torigny, Michele da Rennes. I carmelitani Anselmo dell'Annunciazione, Biagio della Purificazione, Celestino di Santa Ludvina, Giovanni Pietro della Madre di Dio, Giovanni Stefano di S. Teresa, Giuseppe Angelo di Gesù e Maria, Prospero dello Spirito Santo, Tommaso di S. Giuseppe e i gesuiti Jean Amieu, Joseph Besson, Aimée Chézaud, Gaspar Manilier, Nicolas de Poiresson, Jérôme Queyrot e Jean Verzeau.

Frugando negli archivi, non solo di Propaganda, ma anche delle Curie Generali romane dei Religiosi, specialmente dei Carmelitani e dei Gesuiti, l'A. ricostruisce i rapporti fra i Maroniti di Aleppo e i religiosi latini ospiti. I documenti rivelano l'etnocentrismo degli uni e un sacrosanto attaccamento alla propria tradizione degli altri. I Latini giudicano i Maroniti ignoranti e retrogradi. I Maroniti si scandalizzano di certi atteggiamenti socioreligiosi dei Latini e il patriarca proibisce talvolta i contatti con i religiosi ospiti. "Ho voluto privilegiare — avverte concludendo l'A. — il filo conduttore della diversità fra europei e orientali, pur ugualmente cattolici" (p. 213).

Ne risulta un quadro storico sobrio e chiaro con un efficace insegnamento attuale: evitiamo il pregiudizio culturale nei rapporti fra cattolici di oriente e di occidente.

V. Poggi, S.J.

Histoire de la famille du diacre Youssef Attar Seyrakian le Chaldéen Catholique et sa généalogie, Traduit et commenté par Isabelle & Bernard Thomas, Orsay (Essonne), Traduction revue et corrigée par M. Nabih Gédéon, Édition Compotrad Paris 1993, pp. 62 + 29 non numérotées.

Una singolare pubblicazione, non priva di interesse per la storia religiosa e socioculturale caldea. 'Abdel-Massih Attar nasce a Diyarbekir il 3 febbraio 1833. A 18 anni entra nel seminario di Ghazir per la formazione sacerdotale. Dal 1854 al 1861 è a Roma, al Collegio di Propaganda. Tornato in patria, diviene sacerdote assumendo il nome di Pietro ed esercita con zelo attività pastorale. Nel 1869 è eletto arcivescovo di Diyarbekir e parte per Roma per esservi consacrato dal patriarca caldeo che insieme ai suoi vescovi partecipa al Concilio Vaticano I. Ma il patriarca Giuseppe Audo, perché non si applichi alla Chiesa Caldea, la bolla *Reversurus*, fa atto di protesta, rifiutando di consacrarlo. Il 29 gennaio 1870 c'è un incontro-scontro fra Pio IX e il patriarca. Il giorno dopo, Audo cede, consacrando Attar con il nome di Timoteo, nella chiesa di S. Maria in Campo Marzio. La divergenza tra Pio IX e Audo, convinto di tutelare i diritti patriarcali, dura fino al 1877, un anno prima della morte di ambedue e ha una penosa ripercussione sul nuovo arcivescovo di Diyarbekir, che si dimette nel 1873. Ma quello stesso anno, per la morte di Gibrail Farso, vescovo di Mardin, Attar è nominato vescovo di Mardin. Alla morte del patriarca Audo nel 1878, Attar è incaricato di reggere la sede patriarcale vacante. Lo fa puntualmente fino all'elezione del nuovo patriarca, Elia XII, confermata dal papa il 28 febbraio 1879. Tornato al vescovado di Mardin, Attar vi rimane fino al 1883, quando si dimette la seconda volta. Si ritira nella città natale di Diyarbekir. Nel 1887 visita la Terra Santa e si reca a Roma a rendere omaggio a Leone XIII, forse perché vede in lui un diverso atteggiamento da quello di Pio IX nei confronti degli Orientali e delle loro tradizioni. Rientra a Dyarbekir. Poco dopo si ammala e muore il 6 ottobre 1891, all'età di 58 anni.

Durante gli anni in cui è libero dagli impegni episcopali, Attar compone una breve storia della propria famiglia, ricostruendone l'albero genealogico (riprodotto tra p. 40 e 41) partendo dall'omonimo bisnonno Abdel Messih, nato a Mardin nel 1758 e morto a Diyarbekir nel 1826, fino ai nipoti dei pronipoti. Quando rientra in Oriente dal secondo viaggio a Roma l'anno 1888, di passaggio a Beirut, Attar incontra il cugino in secondo grado Louis Cheikho S.J. e gli mostra il manoscritto. Il famoso instancabile "sultano della lingua araba" lo fa stampare nella tipografia dei Gesuiti. Qui lo troviamo riprodotto nel testo originale con traduzione francese e commento a fronte (pp. 1-33). Seguono alcune pagine di ulteriore commento (pp. 34-41), un capitolo sul Malabar, per spiegare come il patriarca Audo inviandovi successivamente il vescovo Rokos e il vescovo Mellus trasgredisca le direttive di Propaganda e incorra nello scontento del papa (pp. 42-63). Le "miscellanées" in pagine non numerate, dopo la p. 63, contengono: una lettera in arabo a un mechitarsta di Vienna membro della famiglia; il necrologio del vescovo Attar

apparso su *al-bshīr*, quotidiano cattolico beirutino, del 28 ottobre 1891; foto e medaglioni biografici di vescovi caldei al Vaticano I; foto di appartenenti alla famiglia Attar; il racconto dell'incidente del 12 aprile 1855, di cui fu spettatore il protagonista, allora studente a Propaganda, quando sotto i piedi di Pio IX in visita al Collegio Urbano, il pavimento cede improvvisamente, senza procurare alcun danno al papa o a nessun altro; altre foto familiari; una pianta della città di Diyarbekir; la lista dei patriarchi caldei; l'ultima foto di Mons. Attar e, finalmente, una bibliografia.

Lodevole l'iniziativa della famiglia Attar, che ha attuali propaggini a Beirut (cfr *Avant-Propos* di Michel Attar, e *Introduction*) di pubblicare parte del patrimonio conservato gelosamente nell'archivio di famiglia. La storia si avvale di simili contributi.

V. Poggi, S.J.

Comunità cristiane nell'Islam arabo. La sfida del futuro. A cura di Andrea Pacini (= Universi culturali e modernità) Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1996, pp. 408.

Si tratta di una quindicina di studi presentati nel corso di un convegno tenuto a Torino presso la Fondazione Giovanni Agnelli nel febbraio 1995 e qui raccolti.

Il primo studio, di J. Maila, libanese, docente di politologia all'Institut Catholique di Parigi, riassume la storia degli Arabi Cristiani, dall'epoca bizantina all'avvento islamico, alla situazione di comunità protetta, ai contraccolpi subiti a causa della Questione d'Oriente, fino alla situazione attuale, con le sue difficoltà e i suoi interrogativi del domani.

Il secondo contributo, di Ph. Fargues, francese, demografo, direttore di centro di documentazione sociale al Cairo, considera come la proporzione cristiana, scesa sotto i Mamelucchi al 7%, risalga al 20% sotto gli Ottomani, raggiungendo il 33% nella Grande Siria. Questo aumento della presenza cristiana che nel 1914, allo scoppio della guerra mondiale era del 26,4%, cede con la scomparsa dell'impero ottomano. Oggi i Cristiani toccano appena il 9,2% della popolazione del Vicino Oriente. Questo calo sembra rapportarsi al cessare di quella società sovrannazionale che era l'impero ottomano, mentre l'aumento dell'islamizzazione è da collegarsi agli stati-nazione, moltiplicatisi nel territorio (p. 70).

Samir Khalil Samir, gesuita egiziano, specialista di letteratura arabo-cristiana, riconosce che la figura giuridica della *dhimmah* aveva la sua funzione in un mondo e in una società diversa. Ma nella filosofia politica odierna la *dhimmah* è inaccettabile (p. 85). Perché canonizza una concezione in cui il non-musulmano è forzatamente costretto, a disagio, soffoca. La società musulmana deve essere pluralista, perché il non musulmano vi abbia uguali diritti. È la sfida odierna al mondo arabo (p. 100).

Jean Corbon, francese, prete melchita, membro della Commissione Internazionale di Teologia e della Commissione del dialogo fra Chiesa ortodossa e Chiesa cattolica, si domanda quale sia il modello di unità ecclesiale che si propongono i nostri intenti ecumenici. Le Chiese del Vicino Oriente vogliono realizzare l'ecclesiologia del Vaticano II, cioè la comunione fra le Chiese locali, nel rispetto dell'identità e dell'autonomia di ogni Chiesa, sulla base della genuina tradizione apostolica. Il problema di fondo consiste nell'armonizzare primato di Roma e sinodalità delle Chiese locali (p. 118).

Bernard Botiveau, francese, sociologo del diritto, afferma che in numerose questioni le interpretazioni islamiste non distano molto da quelle dell'ulema Yūsuf Qarḍāwī. Per Qarḍāwī musulmani e non-musulmani hanno gli stessi diritti e gli stessi doveri, a parte ciò che riguarda esplicitamente i loro rispettivi statuti personali. Esclude tuttavia i non-musulmani dalle alte cariche politiche, militari e giudiziarie. Quanto alle imposte, propone che i non-musulmani paghino una tassa corrispondente alla *zakat* musulmana. Cerca di svincolarsi dalla nozione di *ḏimmah* per sostituirle quella di *watan* o nazione (p. 136). Il problema tuttavia rimane. Da un lato, la legge islamica prevede per il non-musulmano la sola condizione di "protetto". Dall'altro, solo nel quadro di una negoziazione globale si può definire lo status giuridico di ogni "cittadino" (p. 138).

Bernard Sabella, palestinese, sociologo dell'università cattolica di Betlemme, si occupa soprattutto del fenomeno emigratorio. In un'indagine del 1993, la quota percentuale dei cristiani che emigrano è doppia rispetto a quella del resto della popolazione. L'essere cristiano è fattore che incide statisticamente sulla spinta ad emigrare molto più di altri fattori, pure attivi, economici, politici o sociali, per es. l'avere parenti all'estero. Però gli intervistati, specialmente se cristiani, si dicono pronti a rinunciare all'espatrio, purché si prospetti la pace.

Il gesuita libanese Camille Hechaïmé, direttore della casa editrice *Dar el-Machreq* e del periodico *al-Machriq*, traccia una panoramica della produzione letteraria arabo-cristiana dei secoli passati e di questo secolo. Pur distinguendo cristiani di fatto e cristiani di nome, conclude che "i cristiani arabi continuano ad essere presenti in rispettabile proporzione nella stampa, nell'editoria, nella produzione letteraria di ogni genere, sia per la quantità che per la qualità" (p. 185).

La sociologa musulmana Dina el Khawaga si occupa dei Copti. Scopre in tale comunità apparentemente "apolitica" una sovrapposizione di profili che vanno dal nazionalismo, alla difesa comunitaria, fino all'esemplarità docile. Il moltiplicarsi del numero di Copti che si fanno monaci significa il riattivare uno dei simboli più importanti della storia religiosa copta. Ma alla base di questa opzione comunitarista c'è la reazione al timore dell'acculturazione, simile in qualche modo alle reazioni di certi movimenti islamisti. Infatti il "rinnovamento copto" nato verso la fine degli anni quaranta, insiste non solo su attività cultuali, ma anche sociali, culturali e perfino economiche, fino a

divenire elemento di pressione nei confronti del governo che non riesce a gestire come dovrebbe il servizio sociale. Si tratta di movimento comunitario centripeto che coinvolge il clero con la creazione di un vescovo per il servizio sociale, attuando un rapporto più autoritario nei confronti dei fedeli, maggiormente inquadrati e mobilitati nell'istituzione clericale. Ma nello stesso tempo questo rinnovamento copto fa della seconda comunità religiosa d'Egitto un protagonista politico al di fuori delle strutture politiche nazionali.

Ancora sui Copti, Adel A. Beshai, direttore del dipartimento di economia dell'Università Americana del Cairo, afferma che la loro comunità sotto l'aspetto economico è fatta di gente molto ricca e di gente molto povera. I Copti ricchi si possono identificare con i ricchi musulmani. I poveri, Copti o Musulmani che siano, soffrono della stessa emarginazione. L'origine di tutto ciò risale al secolo XIX, quando a Copti e a Musulmani si assegnano terre senza discriminazione e alcune famiglie copte riescono a crearsi latifondi, specie nell'Alto Egitto. L'età nasseriana, con provvedimenti di stampo socialista e nazionalizzazioni generalizzate, mette in difficoltà i Copti ricchi. L'apertura o *infitāḥ* di Sadat permette ai Copti nuovi arricchimenti. Ma a differenza di quanto avveniva nel secolo scorso, la ricchezza dei Copti non ha incidenza politica. Oggi gli affari dei Copti ricchi possono essere più fiorenti che nel secolo XIX. Ma l'influsso politico è minore. Forse perché i musulmani sono più istruiti e dinamici di allora. A mio parere i due studi sui Copti sono complementari per quanto riguarda la loro "apoliticità".

Elizabeth Picard, politologa che lavora al Centre d'Études et de Recherches Internationales di Parigi, risalendo alla creazione dello stato del Libano, nel 1920, ritiene che il sistema egemonico non è riformabile, mancando l'alternativa di una delega del potere a un'autorità secolare. Invece l'accordo di Taèf del 1994 distribuisce il potere esecutivo ai presidenti della repubblica, del consiglio dei ministri e del parlamento, in una *tripolarità*, maronita, sunnita, sciita. La studiosa proietta questa nuova prospettiva sulla storia del secolo XIX, con le insurrezioni popolari libanesi dal 1845 al 1858 e facendo notare la struttura triangolare della comunità maronita: popolo, gerarchia clericale, elite laica. E come allora il carisma del laico Youssef Karam rischia di eclissare quello del patriarca, in tempi più recenti il patriarca Méouchi affronta il presidente Chamoun, o il generale Aoun rompe con il patriarca Sfeir. La Picard crede tuttavia, anche in base alla posizione equilibrata del patriarca Khoreiche, che "l'autorità del patriarca avrà sempre ragione di un laico insubordinato o avventuroso" (p. 229). Ricorda che Hwayyek, patriarca maronita dal 1899 al 1931, rifiutò l'omaggio al Sultano e partecipò alla conferenza di pace del 1919, perorando la causa di un Grande Libano legato alla Francia. Ma oggi, globalizzazione e regionalizzazione della politica mondiale nell'era post-bipolare modificano profondamente la funzione del patriarca. Il rischio dei cristiani libanesi è di perdere lo status di comunità paritaria per subire lo status di minoranza. Ne seguirebbe una

forte spinta all'emigrazione. Altro fenomeno della scena libanese è la crescita delle vocazioni sacerdotali e religiose, forse conseguenza dell'insuccesso della dirigenza politica e della sua deviazione miliziana. Il che può condurre a disimpegno dalla politica, in atteggiamento dimissionario e latitante. Rimane però il fervore di ricostruzione cui le cristianità libanesi hanno capacità e volere di impegnarsi. Come dimostra il saggio seguente.

Bouros Labaki è vicepresidente del consiglio per la ricostruzione del Libano. Dopo aver definito cosa sia una "comunità confessionale", descrive nella tabella a p. 243, il mosaico di 17 comunità confessionali, con specifica denominazione, dottrina, lingua liturgica, e sede del vertice gerarchico. In altre tabelle fornisce per gli anni 1922, 1932, 1943, 1990, crescita o decrescita percentuale di queste 17 comunità rispetto alla popolazione totale, le perdite umane subite da ogni comunità durante gli événements 1975-1990 e i trasferimenti forzati dello stesso periodo. Studia anche attraverso statistiche la ripercussione degli événements sull'educazione della gioventù e soprattutto sul fenomeno dell'emigrazione che interessa più di un milione di persone quando in soli due anni sono uscite dal Paese 400.000 persone nel 1975 e 297.000 nel 1976. Labaki si sofferma anche sui profondi cambiamenti sociali iniziati già con il declino dell'impero ottomano e con gli sconvolgimenti sociali prodottisi nel Libano negli anni 1840, 1845 e 1858. Anche i massacri del 1860 si inseriscono in tale discorso. Il creare poi una *mutasarrifiya* con governatore cristiano, se vi concentra i cristiani con la percentuale dell'85%, attribuisce l'autonomia regionale a un territorio economicamente insufficiente, con la conseguente migrazione cristiana verso l'Egitto e l'America. Labaki studia la distribuzione delle professioni liberali, di quelle artigianali e degli operai delle filande di seta, indica il numero delle scuole e degli istituti di educazione superiore. Poco a poco i dislivelli si smussano e le varie comunità confessionali vengono più o meno ad equilibrarsi. Ma questo relativo equilibrio è profondamente turbato, tra il 1967 e il 1990, da conflitti che pur essendo estensioni del conflitto arabo-israeliano e di conflitti interarabi che implicano anche le grandi Potenze, mettono il Libano a ferro e fuoco. Ma non appena si delinea una prospettiva di pace il Libano si impegna a fondo nella ricostruzione. Molti cristiani tornano dall'emigrazione per contribuire alla rinascita del Libano.

Il curatore di tutto il volume, Andrea Pacini, cui si devono anche l'*excursus* con cartografia, *I riti orientali* (pp. 347-366) e alcuni dei lemmi del glossario in gran parte dovuto a Michele Vallaro (pp. 367-390), scrive sulle dinamiche comunitarie e sociopolitiche in Giordania, Israele e territori palestinesi autonomi (pp. 281-310). La Giordania, che un giorno faceva parte della Grande Siria, e aveva una minoranza cristiana soprattutto di Ortodossi arabofoni vede, alla fine del secolo scorso, formarsi comunità melchite e latine. Un grande mutamento interno lo porta il conflitto arabo-israeliano, con l'immigrazione di un milione di palestinesi, in parte cristiani. La Chiesa oggi persegue efficacemente una strategia comunitaria all'interno di una

società a maggioranza musulmana, retta da una monarchia costituzionale che proclama uguali tutti i cittadini, musulmani e cristiani. Durante la Guerra del Golfo, i deputati islamisti creano difficoltà e solo l'intelligenza del re, che li chiama a far parte del governo, attutisce la loro opposizione. Il principe ereditario Hassan b. Talal fonda il Royal Institute for Interfaith Studies e scrive *Christianity in the Arab World.* Due tendenze si verificano fra i cristiani nella società giordana: la promozione di uno stato di diritto democratico e l'opzione comunitaria, quasi nostalgica del *millet* ottomano.

Pacini riflette quindi sulla situazione dei cristiani nello stato di Israele. Erano il 10% della popolazione alla fine del secolo scorso. Sono il 2,1% oggi. Negli anni settanta i cristiani arabi erano il 22% di tutta la popolazione araba israeliana. Oggi ne sono il 12%. In genere i cristiani arabi dello stato d'Israele sono più moderati degli arabi musulmani. Rappresentano il settore più colto all'interno della popolazione araba. Hanno istituzioni scolastiche e sanitarie, riconosciute e parzialmente sovvenzionate dallo stato che non ha la politica nazionalizzante di Siria e di Iraq. Talvolta però anche gli arabi cristiani contestano vistosamente, come quando chiudono per un giorno la basilica del Santo Sepolcro, in protesta dell'occupazione da parte di ebrei, dell'ospizio di S. Giovanni, di proprietà del patriarcato greco-ortodosso. Circa i territori palestinesi, Pacini rileva che i cristiani sono sempre stati numerosi nell'OLP e hanno avuto parte nei negoziati di pace. Finora la comune causa palestinese è stata elemento di coesione fra palestinesi cristiani e musulmani. Il centro al-Liqâ', che promuove il dialogo fra cristiani e musulmani palestinesi, è diretto dal melchita Geries Khoury e presieduto da mons. Lutfi Laham, vicario patriarcale melchita di Gerusalemme. Si capisce che la recente vittoria del Likud e dei partiti religiosi ebraici, ha deluso le speranze di pace. Infatti la tentazione dell'esodo che dal 1947 ha convinto molti a lasciare il territorio continua ad incombere sui cristiano-arabi: a Betlemme nel 1947 la percentuale dei cristiani era del 75%; oggi è del 33%; a Ramallah nel 1947 era dell'80%, oggi è del 33%; Gerusalemme aveva nel 1947 33.000 arabo-cristiani; oggi ne ha 10.000.

Habib Mousalli descrive la situazione siriana a tinte ottimistiche. Non vi è alcuna forma di persecuzione contro i cristiani in Siria che rappresentano il 15% della popolazione. La libertà di culto è totale e garantita dalla costituzione. I vari patriarcati hanno in corso lavori edilizi, con tanto di permessi governativi e fornitura di materiale da costruzione a prezzo convenzionato come per i progetti di stato. Nella genuina accezione di *ṭā'ifa* o comunità, "oasi di rifugio e di salvezza" i cristiani di Siria dànno ospitalità ai rifugiati, sudanesi, assiri, caldei, che transitano o si stabiliscono in Siria. Semmai, un punto a sfavore, nei rapporti delle Chiese con il governo, è quello della chiusura delle scuole cristiane, forse per eccesso di intransigenza, di fronte al decreto del 1967 che imponeva il controllo governativo su tutte le scuole private. Solo gli armeno-ortodossi hanno preferito cedere e hanno salvato le loro scuole, sia pure sotto il controllo del governo. Comunque il cristiano di

Siria deve essere sempre all'avanguardia, a rischio di essere misconosciuto. Per esempio, il medico cristiano che voglia imporsi, dovrà essere in possesso di una superspecializzazione o di una competenza rara.

Yūsuf Habbī vicario episcopale della diocesi patriarcale e direttore dell'Istituto filosofico-teologico di Bagdad, docente associato di questo Pontificio Istituto Orientale, tratta della cristianità orientale in Iraq. La considera nella storia, dalla prima evangelizzazione alle persecuzioni persiane, alla nascita di una letteratura cristiana siriaca, alle scuole di Edessa e di Nisibi, al concilio di Efeso, all'evangelizzazione della Cina, all'avvento dell'Islam, ai cristiani che a Bagdad traducevano il patrimonio classico, fino ai nostri giorni con la guerra Iran-Iraq e la guerra del Golfo. I cristiani sono oggi in Iraq il 5% della popolazione e Bagdad è il centro urbano che ne ospita il maggior numero. In seguito alla guerra del Golfo 150.000 cristiani hanno lasciato l'Iraq. Per reagire alla tentazione dell'esodo, bisogna convivere e testimoniare nella collaborazione culturale, socale e religiosa. Padre Habbī cita la lettera dei patriarchi cattolici "l'essere vissuti insieme per tanti secoli rappresenta un'esperienza che non è possibile cancellare, conforme alla volontà di Dio". Dopo aver denunciato "lo scandalo di un genocidio discreto" che la guerra del Golfo lascia dietro di sé, conclude nella speranza di un futuro migliore e giusto.

Maurice Borrmans, Padre Bianco, docente di diritto musulmano all'Istituto di Studi Arabi di Roma, prendendo atto di quanto gli altri hanno detto prima di lui, si domanda quale sia la missione attuale delle comunità arabo-cristiane degli stati arabi. Si tratta di missione evangelica della quale — come la terza lettera pastorale dei Patriarchi cattolici di Oriente ha affermato nel Natale 1994 — "le relazioni con l'Islam e i musulmani costituiscono un aspetto specifico e fondamentale". I cristiani devono trovare nella fede la maniera di liberarsi di tutto ciò che impedisce loro di accettare e di incontrare l'altro (p. 336). Borrmans cita per corroborare questa raccomandazione le parole di Georges Khodr, vescovo ortodosso del Monte libano: "Quali che siano gli stati attuali, la loro configurazione e il loro regime, la sola giustificazione spirituale della cristianità orientale rimane la sua trascendenza ... senza alcuna politica calcolatrice, perché la chiesa non è una nazione fra le altre" (p. 345). Trovo molto giusto, parlando a cristiani, che sia sottolineata la dimensione trascendente, tanto più nei confronti dei fratelli musulmani che sono chiamati a vivere essi stessi la trascendenza e che devono ricordare come lo stesso Islam non sia una nazione fra le altre.

Circa la lodevole iniziativa del curatore, di corredare il volume di dati storici, statistiche, cartine geografiche e bibliografia sulle cristianità studiate, noto che alle pp. 348-349 si riducono i riti orientali a cinque: alessandrino, antiocheno, armeno, caldeo e costantinopolitano. Secondo R. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West*, Collegeville Minnesota 1993, i riti orientali sono sette: armeno, assiro-caldeo, siro-occidentale, maronita, copto, etiopico e bizantino. Semmai, a difesa di A. Pacini, posso citare un

canonista. George Nedungatt infatti trova nello stesso Codice dei Canoni delle Chiese Orientali una certa reticenza sui riti (cfr G. Nedungatt, *The Spirit of the Eastern Code*, Bangalore 1993, Ch. VI, "Churches, Traditions and Rites" 60-84).

Il libro è da raccomandarsi caldamente a chi voglia seguire le problematiche attuali dei cristiani arabi in terra islamica e si interessi alla sfida non priva di speranza del loro immediato domani. Tanto più se cerca una risposta a tale sfida meno tetra e pessimista di quella di *Vie et mort des Chrétiens d'Orient* di J.-P. Valognes.

V. Poggi, S.J.

Gaston Zananiri O.P., *Entre mer et désert. Mémoires.* Introduction par Jourdain Monnot O.P., Istituto Storico Domenicano, Roma – Éditions du Cerf, Paris 1996, pp. 410.

Gaston Zananiri è nato ad Alessandria di Egitto nel 1904 ed è morto ultranovantenne a Parigi il 2 marzo 1996. Quest'uomo, la cui vita si identifica quasi con il secolo XX°, nasce con la "belle époque", figlio di un pascià e di una italo-ungherese, studia al Victoria College, gioca a tennis, guida auto di lusso, è funzionario del Consiglio Sanitario Marittimo Internazionale, prodromo della futura Organizzazione Mondiale della Sanità. Circumnaviga più volte il mondo, ritirandosi con una pensione che gli permette di coltivare la sua vocazione di scrittore, per approdare poi all'età di cinquant'anni nell'Ordine Domenicano. La sua bibliografia, elencata cronologicamente alle pp. 351-395 comprende una ventina di libri di vario genere, dalla storia di Egitto, *Le Khédive Ismaïl et l'Égypte*, scritto a 19 anni nel 1923, *L'Égypte et l'équilibre du Levant au Moyen-Age (637-1517)* 1936, a un opera teatrale, *Thaïs — Arbre de Perles* 1937, a libri di storia ecclesiastica e d'agiografia, *Histoire de l'Église byzantine* 1954, *Dans le Mystère de l'Unité: Maria Gabriella* 1955, *Papes et Patriarches* 1962, *Catholicisme Oriental* 1966, *L'Église et l'Islam* 1969 ecc. G. Z. è pure pubblicista che scrive su numerosi giornali e periodici, corrispondente da Parigi del quotidiano alessandrino *al-Bassir*, redattore di voci per l'enciclopedia *Catholicisme* e il *Dictionnaire Général de la Francophonie*. Anche come domenicano continua a viaggiare (sarà cappellano del più grande transatlantico francese). Persevera nel suo amore nativo per l'Egitto e, uomo di penna qual'è, che ha pubblicato da quando aveva diciannove anni, non manca di dare grande spazio all'Egitto nelle sue *Memorie*. Era già in trattative per pubblicarle ancor vivo. Lodiamo i suoi Confratelli dell'Ordine Domenicano di avere almeno parzialmente compiuto quel suo ardente voto, pubblicandone una ragguardevole scelta, benché, mi auguro di cuore, conservino il tutto, per il suo intrinseco valore storico.

Quanto delle *Memorie* è qui pubblicato costituisce una vivace autobiografia con frequenti *excursus* di scorrevole e interessante lettura. Il protagonista si muove in una famiglia dell'alta borghesia alessandrina, racconta il tratto

con il padre, con la madre e con i nonni, o evoca le corse dei dromedari sulla spiaggia. Ci sono anche momenti tragici come la morte di una sorella. Il Lettore viene immerso nell'ambiente sociale della grande città dove l'Islam alessandrino convive con le Chiese egiziane, con i Greci Ortodossi, con i Britannici anglicani, con gli Italiani e i Maltesi cattolici. A questo scorcio pittoresco e animato si avvicenda il periodo di vita al Cairo, quindi il fascino del deserto, punteggiato dai monasteri, oasi spirituali nell'arido paesaggio delle sponde del Nilo.

Interessante anche quanto G. Z. scrive della depressione di Kattarah o di El-Alamein, già preconizzata punto strategico per la difesa dei confini egiziani sul versante libico e dove infatti si svolge la battaglia decisiva per la vittoria alleata in Africa Settentrionale. Nel capitolo sull'antisemitismo, questo melchita che ha nelle vene sangue ebreo e ottimi amici musulmani rivive quasi con nostalgia un'atmosfera sostanzialmente pluralista e pacifica. Lo dice con arte nell'*Autoportrait:* "Je suis un déraciné qui s'enracine là où il se trouve et c'est pourquoi j'ai l'impression d'être un citoyen du monde" (p. 342). Molti personaggi famosi come il poeta Giuseppe Ungaretti, nato ad Alessandria, o l'ex re d'Italia Vittorio Emanuele III, che muore nella stessa città, fanno la loro comparsa fugace in queste memorie. Più spazio vi hanno coloro che hanno promosso il dialogo interreligioso come Louis Massignon e Mary Kahil, o l'ecumenismo cristiano come il gesuita Henry Ayrout, il patriarca Massimo IV, o lo studio dell'Oriente cristiano, come il coptologo Morcos Simaïka.

Un bel libro dunque che rende simpatici al Lettore chi lo ha scritto e la sua terra.

V. Poggi, S.J.

Russica

Aleksandr Solženicyn, *La verità è amara. Scritti, discorsi e interviste (1974-1995)*, Saggio introduttivo di Aldo Ferrari, Maurizio Minchella Editore, Milano 1995, pp. xix + 219.

Truth is bitter seems an apt title for this collection of essays, conferences and interviews, translations mostly from Russian and English appearing for the first time in Italian, which emanate from the pen of Russia's renowned *dark prophet* of the imminent Apocalypse.

The anthology opens with a brief introductory essay by Aldo Ferrari, entitled *Solženicyn: la Russia e la modernità.* Included in the material which follows is Solženicyn's *Rebuilding Russia*, italianised in the interrogative as *Come riscostruire la nostra Russia?*, followed by essays concerning the Polish situation during the brief but trying period of martial law, a comparison of the French and Russian Revolutions, the place of the Orthodox Church in

the new Russia, and various interviews which the eminent author gave in England, France and the United States.

To the impertinent question of an American news reporter regarding Solženicyn's supposed condemnation of his host country's political system and *way of life* as well as to charges of anti-Semitism, the author responds with equal vigour, citing the deficiencies of the Western media. Solženicyn is clearly an angry prophet capable of defending both himself and his ideas, but nonetheless a rather self-righteous and uncompromising oracle.

Solženicyn's chief accusation against contemporary western and particularly Soviet and post-Soviet society is that the root of evil lies in the fact that humanity is out of touch with its religious roots. Far be it, for a Jesuit to challenge him on the importance of religious convictions. Solženicyn's ideal world, however, smacks of theocracy. Not all aspects of the enlightenment are necessarily evil. Certainly, the world is far better off without witch hunts and the Inquisition, the Thirty Years War, the Saint Bartholomew Massacre and Puritan intolerance. All these horrors were part and parcel of a West still very much in touch with its religious roots, but by no means represent a lost Paradise to which any sensible person would wish to return. Solženicyn's *Holy Russia* before Peter I's reforms, reforms which he dismisses off the cuff like a nineteenth century Slavophile, was laden with equally unpalatable features: the *Domostroj*, Jewish pogroms and the Cossack wars, mass suicides of Old Believers and pitiless executions of religious and civil dissenters and, yes, Ivan IV. The same tsar who composed delicate hymns to the Virgin and knew the trivia of abstruse liturgical rubrics better than the average servant of the altar, enjoyed the sight of fellow humans being torn apart by bears, and while still a youth, liked to torture little animals. Naturally, these examples present but a hideous perversion of Christ's teaching, but it is true, notwithstanding, that they occurred in societies which prided themselves on their Christianity.

Solženicyn concludes with Dostoevskij that the root of all revolution is atheism (38). While this may correctly describe the ideological atmosphere of the Russian and French Revolutions, it is doubtful whether the same could be said of the Polish anti-Tsarist insurrections of the last century, of the Hungarian anti-Hapsburgh uprising (1848), or for that matter of the anti-Ottoman risings of the Balkan Slavs. The second was inspired by Roman Catholic clergyman, Calvinists and Catholics participated in the second, while the third was strongly supported by local Orthodox churches as well as by the Russian Orthodox themselves. Gagarin, the nineteenth century Russian Jesuit, had a difficult time trying to convince the Russian public that Roman Catholicism was not equivalent to revolution. Dostoevskij, alas, thought that Socialism, Anarchism, Nihilism, the West and Roman Catholicism all sprang from a common source — Atheism.

Ferrari, in his introduction, notes that Solženicyn on numerous occasions has expressed his admiration for the person and thought of Pope John

Paul II. On occasion, the Russian Orthodox author has found himself agreeing with the political and social views of the Polish Pope. Perhaps, the two do find some common ground, but it is doubtful and superficial to conclude that this assent originates, as Ferrari would have it, from the present occupant of the papal throne, being in some way, an *Oriental Pope* (xi). Poles, in spite of centuries of contact and conflict with Russian Orthodoxy, have a millennium of western Christianity behind them and a deep consciousness of being the *antemurale* of Roman Catholicism, if not of western culture — the last bastion of the West before, as it were, the savage Oriental steppe. It is no secret that Russian and Balkan Orthodox churchmen reacted, at least at first, with reserve at the news of the election of a Polish Pope. Solženicyn's activism and political acumen, his desire to see change implemented even in his own Russian Orthodox Church (his views on liturgical reform and the use of the Russian vernacular in the liturgy) (214-215) and his wish for a clear separation of church and state in the new Russia, belie a western orientation and the influence of western philosophy on his thought and upbringing. After all, like it or not, he is a product of the Soviet school system, and by his own admission, at one time, a believing Marxist. His plans for reform from the bottom up (unrealistic in light of the completely opposite tendency throughout all of Russian history) and emphasis on the *zemstvo*, hearken to populist affinities which the author himself would probably be loath to admit, since the child of Russian Populism is despised Socialism. Perhaps, the thought of Solženicyn and the Pope does in some aspects converge, but the meeting takes place ironically not in the East, but rather in our own West.

Solženicyn's disdain for federalism has probably little future in a world which seems increasingly to value diversity over unity. Finally, one of the basic, almost apocalyptic fears of the author is no longer relevant — the victory of an aggressive Communism over a depraved and indifferent West. The nut is cracked and the Red bogy has fallen, in spite of dire forecasts to the contrary. Is the West, or the new Russia for that matter, really so religiously indifferent as the author fears? The North American proletariat and middle class, to a large extent and depending on the region, still pride themselves at least on formal religious observance. One need but venture through a middle class black or Hispanic quarter on a late Sunday morning to note the surprising number of well-dressed individuals leaving church services. New York City taxi drivers of Haitian or black African origin listen constantly to the radio broadcasts of Protestant evangelicals, as any attentive taxi rider can attest. While orthodox forms of Christianity may be on the decline among young people in Europe and North America, this is certainly not true of the sects or Eastern religions, which, in spite of all their negative aspects, demand an almost over-powering spiritual, mental and economic commitment from their adepts, supposedly steeped in the quagmire of materialism.

Perhaps, Solženicyn is not consciously anti-Semitic, but his reference to *business ties with the cannibals* (36), might be interpreted as such, by someone capable of reading between the lines. In view of the very real problems of human exploitation and social injustice in Latin America, his blatant condemnation of liberation theology and its proponents, some of whom have paid with their lives for their cause, seem unduly harsh (48). His support of the Poles during the last years of their struggle with Communism is admirable, but what would he say of today's Poland, racked by political division, rampant secularism, the isolation of the church from mainstream public life and its concurrent fossilisation?

Lastly, a religious prophet, full of the fire of moral principle, is expected to lead an exemplary personal life. Unfortunately, as any reader familiar with his biography knows, Solženicyn did not always make the best choices.

Solženicyn is undoubtedly a hero and a courageous prophet. Like every prophet, his human flaws appear greater when set on the stage of humanity, than do those of the common man, doomed but, then again, also blessed with obscurity.

C. Simon, S.J.

Jan Joseph Santich, O.S.B., *Missio Moscovitica. The Role of the Jesuits in the Westernization of Russia, 1582-1689*, American University Studies, Series IX, History, Vol. 178, Peter Lang Publishing Inc., New York 1995, pp. xi + 255.

Santich's study of Jesuit involvement in Russian affairs is limited to the last years of the sixteenth and mainly the first half of the seventeenth century. It makes available to the non-initiated English speaking reader a mass of information, gleaned especially from the Roman Archives of the Society of Jesus. Most of this material was published in Latin (Possevino), French (Pierling) or Russian (Turgenev) editions dating from the end of the last century or even earlier, in volumes which unfortunately are not easily accessible to non-specialists.

The principal merits of this study include the list of letters and papers in which the author locates documents, clearly designating both published and unpublished material. This is followed by a valuable bibliography of both primary and secondary sources in various languages. The author appends six rather brief letters (two from the Vatican Archives and four from those of the Jesuit Curia), which he claims are published for the first time. Actually, they add little to what is already known about Jesuit activity in Muscovy during the Time of Troubles. Although the author is dependent upon earlier Jesuit historians to a fault (Pierling!), he does fill in the gaps by documenting the sources used by Pierling and others. The older authors were notoriously lax in divulging the provenance of most of their information.

The author begins his relatively brief exposition with an introduction in which he describes the Roman Archives of the Society of Jesus. For the most part, he has simply translated the Italian article of the long time Belgian archivist Edmond Lamelle (*L'archivio di un grande ordine religioso*). He continues with a look at the establishment of the Society of Jesus in the Polish Lithuanian-Commonwealth, which he prefers to term a "mission". This is followed by the relatively brief body of text devoted to a discussion of three topics: 1) Possevino; 2) Jesuits and Dmitrij the Pretender; 3) Jesuit involvement in the Polish-Russian wars after the fall of the Pretender and the consolidation of Romanov power.

Problems begin with the title. The first part (*Missio Moscovitica*) is ambiguous and the second (Role of the Jesuits in the Westernisation of Russia) does not describe the book's content.

Missio Moscovitica meant different things at different times to different people. Sometimes the word was not universally or even officially applied to Jesuit involvement in Russia. During the Time of Troubles it meant something akin to a military chaplaincy, during Possevino's time it was a papal diplomatic mission, while at Smolensk during the seventeenth century it was applied to a small contingent of Jesuits, who were intended eventually to establish a residence of the Society. Sometimes it could describe popular missions among the local peasantry while figuratively it could rarely be conceived as the conversion of Russia to Catholicism (Possevino!). One thing it did not mean was the "Westernisation of Russia", which, when it did occur, secularised Russian society — something the Jesuits would have dreaded. It is difficult to conceive how Possevino or the Jesuits accompanying the Pretender could have contributed anything to *Russia's westernisation* since the mission of the former took place in Ivan IV's hermetically sealed realm while the latter arrived on the wings of a detested Polish invasion. When later Russia was indeed westernised, the indirect influence of Jesuit schools and especially the Jesuit theatre combined with other Protestant elements helped to westernise Russian culture and thought.

The text itself seems in need of a final revision on the computer. There are numerous repetitions, misplaced footnotes (184) and disconnected sentences. The footnotes are altogether too long and could have been integrated into the text. Their sometimes gossipy character (4, 50 — "I wrote to the Prefect ... asking for a copy of the document...", "I read or heard somewhere...") detracts from the scientific nature of the work. Possevino's *Moscovia* should likewise have been cited from the Latin original and not from an English translation. The author includes rather irrelevant material, usually regarding liturgical trivia (Our Lady's Saturdays in the Latin rite, the singing of the Cossack nuns in Moscow, the use of baroque chasubles among Jesuits) but neglects to explain relevant historical and etymological data. What are a "non-Borussian patriarch" (134), the "Bacchanalios" (161), the "Pełnia pięknej jak księżyc" (erroneously transcribed as "Pełnia pieknej jak

ksieżyc...") (183)? Why was the coronation of Marina an *anomaly* in Russian history (146)? The author's protracted discussion of the origins of the Jesuit *praepositus*, comparing it with the Benedictine *prior* is misleading and the two concepts are very different. In official documents of the Society the Latin term is simply translated as *superior*. The use of the word *orthodoxae* used in Jesuit documents during the sixteenth century to describe the Orthodox does not seem likely. (26) They were usually classed as schismatics and latter as dissidents or disunited. During the nineteenth century, there was no such country as *Ruthenia* (174) and therefore no capital. Užgorod was merely the regional centre of Hungary's Ung county. It also seems doubtful that the *Russia* mentioned in the *Relatio* refers to *Transcarpathian Russia*. Galicia (*województwo Ruś*) is more likely.

Place names are given with little consistency: Sandomir = Sandomierz appears in English or Russian form, L'viv appears in its Ukrainian form and as Lemberg although during the time described by the author, it was clearly a Polish city, Danzig appears in German dress, while the name of a *Transylvanian city* (50) appears as Varaždin = probably Nagyvárad (Oradea Mare). The terms Ruthenia, Lithuania and Russia are constantly confused. The author has a definite predilection for an eccentric use of the English language: "a person *non laureate*" (5), "occult Catholic" (122), "temples" = Roman Catholic churches (125), "bowels of charity" (127), "high hopes about our business" (126), "bowels of Jesus Christ" (128), "not a little afflicted because we have no answer" (128), "nemesis of Jesuit dealings" (185), "to drink dark wine" (130), "the Muscovites were so incensed that they threatened nothing but the death of the slow old man" (130), "Union Church" = probably Uniate Church (185). Finally, is the unpronounceable term "latuys" used for *Latin* authentic or merely a misprint and why does the name Kuncevič (Kuncewicz) appear in Serbo-Croatian dress as Kuncević (177)?

In spite of these difficulties and a bit of anti-Jesuit bias — Jesuit double dealing (150) and *opportunism* (195) as opposed to more contemplative forms of religious life — the author succeeds in making available a mass of archival material relative to early Jesuit missions in Muscovy. Whether the author's work will remove the stigma of conspiracy from the Society is another matter. Inveterate enemies of the Society throughout history have usually not been inspired by statistics and historical facts, but primarily by ideological concerns.

C. Simon, S.J.

The Edificatory Prose of Kievan Rus'. Harvard Library of Early Ukrainian Literature. English Translations: Volume VI, Translated by William R. Veder with Introductions by William R. Veder and Anatolij A. Turilov, Distributed by Harvard University Press for the Ukrainian Research Institute of Harvard University, Harvard 1994, pp. lvi + 202.

... care for your salvation and your soul with all your might, for death is close to each of us and stands at the door in readiness, awaiting the Most High to give his command, and in an instant we are no longer... My son, my issue, this world passes and its glory passes... Like a baroque church bulging with death heads, tombs and cenotaphs, the texts, included within this volume, invite the reader to stroll among the verses, liberally salted with allusions to *memento mori*. The tone of resignation and preparation for a *mors bona*, which colours them, make this reader think of the *Halotti Beszéd* or *Funeral Discourse*, the first known continuous Hungarian text from the thirteenth century, a much shorter but equally striking meditation on the transitory nature of human life, containing the chilling affirmation: *... behold, each of you will know the same fate as he lying in his coffin before you....* No doubt, monastic spirituality, common to both medieval western and eastern Europe, had a hand in shading both.

The volume is rather cryptically entitled *The Edificatory Prose of Kievan Rus'*, which hints at broad content. Almost all early Russian literature was religiously oriented and the present volume includes but two translations: the well known *Izbornik of 1076* composed under Kievan Prince Svjatoslav and the obscure *Homilies of Grigorij the Philosopher*. The first is an anthology, rather than an original text. It is a copy of an earlier Bulgarian edition, and incorporates much from Byzantine Greek theological tractates. Some of its sources have actually been identified.

The second is an original composition, indigenous to Kievan Rus' and contains devotional homilies for each day of the week on moralistic themes with a liturgical background. Since the homilies were incorporated into early Russian hymnography (the Octoechos and less often the Menaion), they were probably once read aloud as part of the divine office. Their author, according to the introduction by Anatolij Turilov of the Institute of History of the Russian Academy of Sciences, traditionally considered to be *Grigorij the Philosopher, Bishop of Belgorod*, the occupant of the most revered bishop's throne of Rus' after Kiev, seems in fact, to have come to Kiev from Constantinople in the suite of Metropolitan George. He was active during the reign of Prince Izjaslav Jaroslavič. Previously, the work had been falsely attributed to Cyril, Methodius' famous brother, or to Kirill of Turov, and appears in nineteenth century historiography as the *Hexaemeron of Cyril the Philosopher*.

Both the *Izbornik* and the *Homilies* were written about the same time within fourteen years of each other (1062-1076 = the third and fourth generation after the baptism of the people of Kiev). Ironically, the *Izbornik*,

compiled at the court of the great prince of Kiev but on the basis of foreign sources, was long thought to be of exclusively eastern Slavonic origin, while the *Homilies*, previously attributed to Byzantium or Bulgaria, were composed in Rus'. The *Izbornik* is extant in its original manuscript form, the third oldest of dated Slavonic books. Today, unfortunately, it is in pitiful condition, due to the well meaning but imprudent care of nineteenth century archivists. Its unique colophon exactly pinpoints the date of compilation: *In the year 6584 under Prince Svjatoslav of the land of Rus'*.

None of the ancient manuscripts of the *Homilies*, on the other hand, still exist. Their content was reconstructed from incomplete copies of fragments, five hundred years younger than the original.

Both texts are presented as critical editions with excellent textual apparatus. The *Izbornik* is numbered and variant readings preserved in parallel manuscripts are duly noted. An appendix lists supplementary textual notes. The *Homilies* are given as a single text when manuscripts concur and in double columns when they differ. Biblical citations are identified throughout. The translations avoid rendering the original according to the (usually Greek) source text. Instead, it is transmitted as it appeared in Slavonic. This is a wise choice. Source material for the *Izbornik* and the *Homilies* was deliberately selected by anthologist and author. Diverse readings reflect its reception in Kievan Rus' as well as social and cultural needs, different from those of the Byzantines. Three fine introductions, mostly concerned with identifying and comparing manuscript material, directly or indirectly related to the texts themselves, precede the critical editions. The book ends with a bibliography and index.

The principle merit of this volume lies in its novelty. The *Izbornik* appears for the first time in an English critical edition, while the *Homilies* were, until now, not published in their entirety in any language.

What do these two texts tell the historian about life, religion and morality in Kievan Rus'? First of all, as the editors themselves indicate, there existed a limited market for devotional literature destined for the literate aristocracy, usually more amenable to Christianity and desirous of learning more about the new faith. The *Izbornik* with its childlike questions and answers, its long discourses and moralistic tirades, provided them with information, both accurate and erroneous, on topics as diverse as the heretical practices of the Armenians (according to the compiler, they communicate but once a year (86)), to questions of practical demonology (Psalm 67 is the most effective tool for casting out the devil (81)).

Outside the almost omnipresent shadow of the monastery, a different, more secular spirit appears to illumine certain passages of the *Izbornik*, designed perhaps to appeal to the more worldly milieu of the princely court and possibly points to an embryonic conflict between throne and altar. To the query on which sin is most grievous, the response is surprisingly not a ritual fault, but simply that the worst of all offences against God is *to hate*

your brother (79). Perhaps, these words took on unprecedented significance in a land racked by endless intestine strife, which precisely pitted brother against brother. When asked whether it is more profitable to distribute one's possessions to the Church or to the poor, astonishingly the latter are indicated as the chosen ones of Christ, while *many churches have collected in excess and not taken good care of what they have received* (86). Is the author speaking from bitter experience or attempting to please an anti-clerical secular authority?

Nevertheless, less palatable — for contemporary taste — aspects of the divine appear. Innocent infants untimely perish because had they lived they were predestined to do much evil. Moreover, their death forces their parents to reflect on their own mortality and be more generous to the poor (76). *Sancta simplicitas!* Dostoevskij's response in the face of this grim reality was slightly more nuanced as readers of the *Brothers Karamazov* well know. All these answers are attributed to the Byzantine *Teaching which Xenophon Gave to Both His Sons* (71).

Almost startling, in view of Medieval and contemporary sacramental practice among the Orthodox, is the insistence on frequent, even daily communion. Daniel, Jew and sorcerer, at the moment of his just execution by fire, is forced to admit by an angel, his tormentor, that daily communion had kept Christians safe from his evil spells (87-88).

The *Homilies*, on the other hand, were not meant for private reading. They were to be read aloud as part of the liturgy to the common man — a wider, brutish and illiterate audience. Self denial, the world's wickedness and the end of human life shroud them in dark hues. Those misdoings, particularly chastened by the preacher, give us an idea of the principal failings of the eastern Slavs. The homily for Friday berates thievery and covetousness: *Now many cherish gold more than God, but they are dead and their hide stinks...* (156). Among sexual sins, adultery, fornication and significantly *multiple divorce* are mentioned. The last is qualified as an evil action which the sinner *does many times, as always happens here* (142), a remark which casts light on the moral fabric of the lost, supposedly golden, halcyon days of Kievan Rus'. More serious are hints of pederasty — *never ... draw close to a body, especially to one that is blooming and tender. Do not get into the habit of kissing, nor approach the young, and especially if they are pretty-faced and good looking* (143) — a constant plague of Orthodox monastic life, perhaps a corruption of the habit of older monks keeping novices as servants and cell mates. Worse than any other sin, however, is drunkenness. The drunkard, according to the preacher, is by necessity also an adulterer and a homosexual, since from drunkenness *flows every kind of filth and abominable lust* (149). Why the stress on this usually relatively minor peccadillo? It is enough to remember the words of Vladimir, before his baptism, his rejection of Islam and its prohibition on drinking wine, since, in the

words of the great prince, *drinking is the joy of the Rus'*, and so it remains even in our own days.

Through the veil of the past, we catch a glimpse of today's Russia and the other members of the CIS: plagued by a thieving Mafia, obsessed with pornography and western erotica, and, as always, heavily addicted, no longer to mead, beer, *kvas* and *sbyten'* but to their modern equivalent — *vodka* — also introduced from the West into Muscovy around the turn of the fifteenth century, and previously known to Russians simply as a form of wine (*vino*).

One small criticism for work which aims at such a high standard of international scholarship. Ruthenian is not by any means a synonym or merely an older form of the modern *Ukrainian*. Its usage, meaning, and field of application vary from author to author, and from century to century. Some authors employ it in a ritual, exclusively religious sense, while others use it to include all the eastern Slavs under a common label.

Would it not be prudent even for revisionist Ukrainian historians to agree that not only their ancestors, but also Russians and Belorussians share in the heritage of Kievan Rus' — an admission which seems to contradict the *Editorial Statement* at the beginning of the volume. All of the manuscripts which contain the *Homilies* were copied in the monasteries of the Rus' of Moscow, another indication that the heritage of Kievan Rus' was best preserved in the lands to the North East. A similar process brought the thematic of Kievan Rus' to the Far North where it was elaborated by local *raconteurs* in the form of *byliny*, while the Ukrainian *dumky*, composed in and around the cradle of old Rus', record material from the more recent Cossack past.

C. Simon, S.J.

Spiritualia

Ysabel de Andia, *Mystiques d'Orient et d'Occident*. Préfaces de Mgr Ch. Schönborn et du Père B. Bobrinskoy, (= *Spiritualité Orientale* 62), Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1994, pp. 438.

Il titolo di questa voluminosa opera può anche trascriversi come "Santi della Chiesa Orientale e della Chiesa Latina", come ben dice Mgr. Schönborn nella sua prefazione; si trova in esso, infatti, continuamente richiamata, invocata l'unità della Chiesa nella preghiera e nella mistica. L'A. conosce bene la teologia mistica (si veda anche il suo *Henosis. L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden 1996) e i suoi autori, questi sapienti dello spirito da noi chiamati padri e dottori: i suoi saggi, come le sue letture su questi sapienti tendono sempre più verso la soglia del "semplice" ove solo è possibile, nel mondo della mistica, intuire l'economia dell'unione e della divinizzazione. La prima parte "Moines et Désert" è consacrata ai Padri della Chiesa d'Oriente: il senso simbolico della *metanoia* e del combattimento spiri-

tuale (temi cari agli *Apophtegmata* e al *Prato*) in Antonio, il grande d'Egitto; belle pagine sull'illuminazione dello Spirito negli scritti di Basilio; l'esichia e la contemplazione, ossia l'esperienza della preghiera in Isacco di Ninive. La riflessione sui testi di Isacco — a lui vengono affiancati pensieri di Evagrio e dell'Areopagita — chiude rettamente questa prima parte dedicata all'Oriente: il raggiungimento della soglia ultima dell'intelletto, e l'apertura del nuovo linguaggio, il silenzio. La 2a, 3a e 4a parte sono saggi spirituali, mentre la 5a parte del libro suona "Regards sur le Carmel". Quest'ultima si impernia sull'umanità di Cristo nel pensiero di Teresa d'Avila mostrando la visione incarnazionistica di Teresa nella lettura del mistero cristologico; una lettura sinottica della visione mistica di Giovanni della Croce e della teologia mistica dello Pseudo Dionigi l'Areopagita; un saggio sulla testimonianza vivente di una carmelitana di questo secolo, Edith Stein. La seconda, la terza e quarta parte sono costituite da tre differenti, benché similmente finalizzati, saggi teologici ricchi di esegesi (biblica e patristica), e di grande tensione cristologica. La seconda parte affronta "la Transfiguration et la croix", l'estasi e la kenosis come un unico movimento mistico di Gesù Cristo; la terza, "Dieu a souffert, Dieu console" è una lunga, bella pagina sull'economia della *philanthropia* divina e trinitaria. La quarta "le coeur et les yeux" contiene tre brevi saggi sulla nozione di purezza del cuore, sul nome di Gesù (la preghiera), il cuore e lo Spirito, e gli occhi dell'anima (ove lo sguardo trova la sua radice nel cuore, e il cuore negli occhi scioglie il suo dinamismo d'amore). Il libro è denso di pensiero, ma questo rifugge dalla fredda logicità delle categorie, e si inoltra in quell'ambito ove le differenze sono riconosciute tali perché sostenute dalla unica ed identica matrice. Qui il senso che si diceva all'inizio, dell'unità della Chiesa.

V. Ruggieri, S.J.

Nyl d'Ancyre, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, editio princeps, t. 1. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marie-Gabrielle Guérard, (= SC 403), Les Éditions du Cerf, Paris 1994, pp. 385.

L'importanza e una maggiore chiarezza sulla consistenza testuale del *Commento al Cantico* inizia, possiamo dire, dal 1837 quando il Cardinale A. Mai pubblica l'epitome di Procopio sul *Cantico* utilizzando a quel tempo il solo *Vat. gr. 1442* (utilizzato come P nella presente stesura critica). Con buona certezza si può ora dire che M.-G. Guérard presenta l'intero corpo del commentario niliano, il più antico testo greco di commento su questo libro biblico (parte di questo lavoro rappresenta il materiale della sua tesi di III ciclo a Paris IV-Sorbonne). Il materiale è esteso (il presente è solo il primo volume del testo di Nilo), e molto giustamente, crediamo, G. ha selezionato i Mss nella stesura del presente testo avvalendosi di quelli che furono oggetti degli studi passati da parte di Faulhaber, Sovic e H. Ringshausens intenti,

com'erano, a individuare Mss contenenti il commentario. Ringshausen aveva individuato un tardo Ms (l'*Oxon. gr. Auct. E. II. 8* del XVI sec.) che risultò poi essere una tarda copia di un altro del X sec., il *Cantab. Tri. Coll. O. I. 54* (unico Ms ad offrire l'intero testo del *Commentario*: su questo si basa la presente edizione). Altri Mss alla base del testo offerto sono: il *Marc. gr. 22* (del XII sec. che arriva a consegnare il testo fino a IV, 1); il *Vat. gr. 2129* (post 1480, per il testo niliano simile al *Marc.* anche per il desinit: questi due Mss furono individuati da Faulhaber, ed ad essi si rifanno molti altri non utilizzati per la presenta stesura); il *Lond. Univ. Coll. Ogden 30* (del XVII sec., molto simile al *Vat.* ed arreca solo qualche correzione nella stesura definitiva del testo). Le note alla traduzione francese sono volte essenzialmente ad offrire testi paralleli nelle opere di Nilo, e nei commentari al Cantico da parte di Origene e di Gregorio di Nissa. Benché il *Vaticanus* ed il *Marcianus* introducono Nilo come μοναχός, di costui non sappiamo nulla con certezza, e tutte le coordinate storiche desunte dall'*Epistolario* riferiscono di Nilo come autore delle lettere e scrivente alla fine del IV-prima metà del V secolo. Questa data si desume anche dalla critica interna al testo del *Commentario*, mentre paralleli testuali con le opere ascetiche inducono a ritenere Nilo asceta come autore anche del *Commentario*. Comunque, di Nilo si può dire che come commentatore del Cantico è un autore imbevuto di S. Scrittura, e la sua esegesi basandosi sulla versione del Cantico (si ricordi che il tenore del testo poteva facilmente essere assunto come erotico) tendeva ad arrivare allo svelamento spirituale del testo stesso (Prologo 3, 1-6). Pur se il suo lavoro si basa su opere precedenti, tuttavia Nilo offre riferimenti espliciti al suo retroterra culturale. M.-G. Guérard individua (pp. 38-47) reminiscenze di filosofia antica, di Cirillo di Gerusalemme, di Crisostomo, Atanasio, Didimo di Alessandria e della filosofia monastica evagriana. La lunga introduzione delinea (pp. 47-72) l'opera esegetica ed il suo senso funzionale così come sono stati affrontati da Nilo: queste pagine introduttive sono molto utili per una corretta lettura dello stile e letterario e teologico che Nilo maneggia nell'affrontare un'opera così poetica, quanto difficile. Centrale nell'opera niliana è la cristologia — era questa d'altronde il fulcro delle diatribe teologiche del tempo; parche sono le citazioni pneumatologiche e trinitarie. Alla cristologia va aggiunta inoltre la teologia spirituale come il vero ossigeno della vita cristiana — e questo benché si sia rinvenuta una vena evagriana nel pensiero del Nostro e che egli abbia eventualmente potuto risiedere in circoli monastici.

V. Ruggieri, S.J.

San Benito, *La Regla de los Monjes*, traducción Pablo Saenz, Ecuam, Victoria (B), Argentina 1996, pp. 203.

St Benedict's rule is a self-styled "school in the Lord's service" (pp. 7, 10), one of the saint's just claims to the title of patron of Europe. It was this rule which set ablaze those beacons of spirituality and culture known as monasteries, each serving in its own way as a "Church in miniature" (p. 8). As St Benedict shares his patronage with Saints Cyril and Methodius, apostles of the Slavs, the question as to the relationship of the Benedictine rule to Eastern models crops up of itself.

The introduction passes over in silence not only the fundamental question of the relationship of Benedict's rule to the *Regula Magistri*, but also that of Benedict's rule to Eastern rules. The Eastern connection seems evoked by the very masonry, given that the two oratories around which Monte Cassino grew were dedicated to St Martin and St John the Baptist, the former a native of Pannonia who is considered one of the founding fathers of monasticism in the West, whereas John the Baptist is revered in the East as the prototype of monasticism. Whoever wishes to trace continuities between East and West need only compare what St Benedict has to say on laughter (p. 51) to what I. Hausherr says about the same topic in *Penthos*. The same holds true of compunction and purity of heart (p. 84). Dependence on the ordinary of the place (p. 162), rather than exemption, throws yet another bridge over the different views separating Eastern and Western monasticism. To see how deep the similarity runs suffice it to mention, e.g., S. M. Jacamon's *Saint Benoît à la lumière de la spiritualité orientale*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1980, and T. Fry (ed.), *The Rule of St Benedict*, Collegeville, Minnesota 1981.

On particular points we are likely to feel alienated, for example, by the liberality with which corporal punishment is advocated for recalcitrant monks (pp. 88, 178), but precisely here comparison with Eastern rules would help shed light on common practices in those raw times.

In spite of these lacunae of presentation, Pablo Saenz, monk of San Benito de Luján, has given us yet another valuable translation, a work in which he should be encouraged (cf p. 17).

E. G. Farrugia, S.J.

Tomáš Špidlík, *Melania la benefattrice (383-440)*. (Donne d'Oriente e d'Occidente 2, Collana Diretta da Gaetano Passarelli) Milano, Jaca Book 1996, pp. 174.

La vita di Melania scritta originariamente dal suo biografo Geronzio, di probabile tendenza anticalcedonese, viene pubblicata la prima volta in base alla redazione greca del Metafraste nel 1556, ripresa dal Migne nel 1864. Poi

ci sono i ritrovamenti del 1889, da parte dei bollandisti nel 1903 e finalmente del card. Rampolla nel 1905. Nata l'anno 383 nella ricca e nobile famiglia dei Valeri, Melania la Giovane, nipote di Melania Senior, non ottenendo il consenso dei genitori per la vita monastica, va sposa ancora fanciulla fra i 13 e i 14 anni a Valerio Piniano. Alla morte di due bambini, i coniugi decidono di vivere quale fratello e sorella. Vogliono privarsi dei loro immensi beni, anche superando in ciò l'opposizione del senato e degli stessi schiavi. Partono finalmente da Roma per la Sicilia, per l'Africa a Tagaste e per la Palestina, dove costruiscono due celle e un monastero per una comunità monastica. Melania incontra personalmente Agostino, Palladio, Cirillo di Alessandria, Gerolamo e Paolino di Nola. Nel 436 visita Costantinopoli. Muore a Gerusalemme.

L'A., familiare con ogni tipo di ascetica, da lui descritta nei numerosi libri frutto di lunghi anni di insegnamento della spiritualità orientale, traccia, basandosi sulle fonti di prima mano, un quadro affascinante di questa figura di patrizia romana, piena di eroismo e di ingenuità. Il suo culto eucaristico rasenta l'esagerazione. Quando converte Volusiano, gli porta la comunione fino a tre volte al giorno, "affinché lui, pagano convertito dell'ultima ora, partecipi il più possibile ai sacramenti della Chiesa" (p. 159). Dal libro esce fuori non soltanto la figura di una donna santa ma una silhouette graziosa e simpatica, tutta coraggio e coerenza, senza compromessi.

V. Poggi, S.J.

Syriaca

Konkordanz zur Syrischen Bibel: die Mautbē, bearbeitet von Werner Strothmann unter Mitarbeit von Kurt Johannes und Manfred Zumpe. Göttinger Orientforschungen, I Reihe: Syriaca, Band 33, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1995, 6 Teile, 3684 S.

Après les concordances des Prophètes (1984, 4 vol.) et du Pentateuque (1986, 4 vol.) voici la 3ème et dernière partie qui, en 6 volumes, rassemble les "Écrits", c'est-à-dire les livres historiques et poétiques. Seule manque la concordance des Psaumes qui avait déjà été publiée en 1976 dans les mêmes Orientforschungen (Band 10). Cela fait donc 15 volumes pour la concordance de l'AT. Si l'on y ajoute les 6 volumes de la concordance du NT publiée par G. A. Kiraz (Brill 1993) on a alors 21 volumes pour toute la Bible syriaque. Le fait qu'à l'inverse de la concordance du NT, celle de l'AT soit divisée en 4 sections (Loi, Prophètes. Écrits, Psaumes) n'en facilite pas la consultation. Ainsi, pour chaque occurrence d'un mot, il faudra parcourir les 4 sections, plus la concordance du NT, donc répéter 5 fois la recherche. En outre, ne pouvait-on pas, en réduisant la largeur des marges, pour pouvoir tout mettre sur deux colonnes comme cela a été fait pour les Psaumes, réaliser un

ensemble plus maniable? Mais le choix de l'éditeur tient sans doute à des raisons techniques dont nous ne sommes pas juge. En revanche, ce qui nous semble souhaitable c'est que, au moins pour l'AT, il soit mis au point un CD-Rom comme ceux qui existent déjà pour les autres langues bibliques et modernes.

R. Lavenant, S.J.

Theologica

Tanios Bou Mansour, *La théologie de Jacques de Saroug.* Tome 1, Création, Anthropologie, Ecclésiologie et Sacrements, Kaslik / Liban 1993, pp. 311.

Ce premier tome sur la théologie de Jacques de Saroug doit être suivi, au dire de l'A., d'un second sur la christologie. Il est divisé en deux chapitres. Le premier traite du créé et de l'être humain, le second, de l'Église et des sacrements: mariage, sacerdoce, baptême et eucharistie.

Sans entrer avec l'A. dans les analyses qu'il fait du vocabulaire, des symboles et thèmes théologiques propres à Jacques de Saroug, on peut se demander comment avoir une vue synthétique de sa théologie, surtout si l'on songe à la place centrale que devrait y occuper la christologie notamment à propos de l'Église et des sacrements. Certes, l'A. parle bien des relations de l'Église avec le Père, le Fils et l'Esprit, mais avec la méthode trop scolaire de ses exposés il n'est pas facile de saisir la vision globale qu'a Jacques de Saroug du dessein salvifique de Dieu en Jésus-Christ.

Ses analyses auraient gagné à être illustrées par des citations plus nombreuses autour de mots clés, pour donner une idée concrète de la manière dont Jacques expose ses conceptions théologiques. Il manque en outre, un index des mots et thèmes principaux traités dans l'ouvrage ainsi qu'un index scripturaire.

Ceci dit, ce travail est une exploration et une étude sérieuse et honnête de l'ensemble de l'oeuvre de Jacques et en même temps met bien en lumière son enracinement biblique, sans omettre de signaler ici ou là quelque incohérence ou l'imprécision de la terminologie, par exemple à propos de la Création. Il ne faut pas oublier que Jacques est un poète et qu'en outre il reste tributaire des théories cosmologiques de son époque.

Espérons que le tome 2 sur la christologie complétera heureusement le tome 1 en contribuant à une mise en place pour une synthèse cohérente de l'ensemble de la théologie de Jacques de Saroug.

R. Lavenant, S.J.

Aldino Cazzago, *Cristianesimo d'Oriente e d'Occidente in Giovanni Paolo II* (= Già e non ancora, 315), Editoriale Jaca Book SpA, Milano 1966, pp. 162.

In occasione del 50° del sacerdozio di Karol Wojtyła, primo papa slavo, non poteva mancare un interesse in ciò che ha potuto raggiungere nel 18° anno di pontificato, ricorrenze ambedue celebrate nel 1996 (p. 15). Il che serve da spunto a A. Cazzago, Carmelitano Scalzo, che ha studiato al Pontificio Istituto Orientale, per interpretare il suo pontificato come vita dedicata alla riconciliazione tra Oriente e Occidente.

Che Giovanni Paolo II era "fumo negli occhi" per i passati governi comunisti dell'Est (p. 31) è nel frattempo risaputo e eloquentemente attestato da A. Sacharov e da A. Solženicyn (p. 32). Meno noto è l'impegno per il dialogo tra Oriente e Occidente dal di dentro, che per il papa, in consonanza con il decreto del Vaticano II sull'ecumenismo, *Unitatis Redintegratio*, è l'espressione della pienezza della cattolicità. Di questa convinzione il papa ha tracciato un orizzonte ecclesiologico ed ecumenico impegnativo nella sua Lettera apostolica *Orientale Lumen* (pp. 35-36). Emerge così un'esperienza di fede in una diversa sensibilità, di cui il presupposto è il mettersi in ascolto e il risultato lo scambio dei doni in un incontro fraterno (pp. 37-38). Con vista larga il monachesimo appare (pp. 41-42) come il punto di riferimento per ogni spiritualità. Ma quando in conferma di questa bellissima verità Cazzago cita Evdokimov, secondo il quale "vi è una sola spiritualità per tutti, senza alcuna distinzione tra clero, monaci e laici; ed è la spiritualità monastica" (p. 42), questo va specificato, come fa I. Hausherr, sorretto dalla ricchissima esperienza dei Padri greci, nel senso che una differenza nei metodi adoperati, benché secondaria in paragone con il battesimo, l'eucaristia e così via, non si può negare, altrimenti si rischia di perdere di vista lo specifico della vita monastica in sé. I commenti del Pontefice in visita all'Istituto Orientale e a p. Špidlík, dopo le prediche di quaresima che quest'ultimo ha tenuto, in stile orientale, alla curia romana, rivelano quanto il papa sia interessato ad un nutrimento orientale.

Poi, l'A. si volge ad un antico studente dell'Orientale, al patriarca Bartolomeo I, di cui è fornita una breve nota bibliografica (pp. 52-53). Cazzago offre una chiave di lettura del testo del patriarca nel triduum pasquale (pp. 54-55) e ritiene che il Venerdì Santo, 1 aprile 1994, è una data decisiva per l'ecumenismo (p. 63). Dall'ecumenismo sotto la croce il Venerdì Santo all'ecumenismo del papa in viaggio nei paesi baltici (4-10 settembre 1993) si rivela quanto un'altra parola del Pontefice — la necessità di una nuova evangelizzazione — è realtà vissuta per lui (pp. 69, 75). Ha potuto mancare un affettuoso saluto alla vicina Russia (pp. 73-74), quando, nonostante tutti gli sforzi l'accesso gli resta impedito?

Nel capitolo quinto l'A. paragona riflessioni di Sergej Bulgakov e di Giovanni Paolo II sulla Madre di Dio. Nonostante Bulgakov abbia riservato

alcune riflessioni polemiche contro il papato, e l'enciclica *Redemptoris Mater* sia ricevuta da ambienti russi con rispetto, ma anche con critica (pp. 78-79), l'A. mostra, con testi a mano, che l'amore per la Theotokos accomuna questi due slavi. A giudizio dell'A., gli esercizi spirituali che il cardinale Karol Wojtyła diede alla curia romana nel marzo del 1976 anticipano notevolmente i temi del futuro papa, inclusi i temi mariani (pp. 97-98). Come antidoto al decadimento dell'arte, lamentato da Giovanni Paolo II (p. 112) e da A. Tarkovskij (p. 121) sono da segnalare la beatificazione di Fra Angelico (1984) e la canonizzazione di A. Rublëv (1988) (p. 125). E il Sinodo per l'Europa si svolgeva sotto l'insegna di S. Benedetto e dei Santi Cirillo e Metodio, questi ultimi proclamati patroni d'Europa dallo stesso Giovanni Paolo II (p. 135). Ma si deve spingere oltre ad una nuova antropologia, adatta per la nuova evangelizzazione; il papa fa risalire il fallimento marxista ad un misconoscimento antropologico (pp. 145-146). Nell'ottica del Pontefice, l'anno 2000, con la celebrazione di martiri comuni, diviene chiave ermeneutica ecumenica (pp. 159-160).

Nonostante un'utilissima documentazione sull'interesse di Giovanni Paolo II per l'Oriente cristiano, una equilibrata valutazione del suo operato in favore dell'Oriente dovrebbe integrare meglio gli elementi predominanti, tutt'altro che orientali, perché risalti ciò che in essi è specifico. Ma l'A. non affronta fino in fondo la problematica della differenza tra Oriente e Occidente. Intanto, il libro contiene molti preziosi confronti particolari a proposito che ne aumentano il valore in una questione sempre più attuale, dato che la diaspora ha cancellato i confini chiari e distinti tra Oriente e Occidente.

E. G. Farrugia, S.J.

Edward G. Farrugia, S.J., *Introduzione alla Teologia orientale*, Editrice Pisani, via Fezzan 5, 00199 Roma, 1997, pp. 192.

Che cosa è la teologia orientale? ha forse caratteri inconfondibili che la distinguono sostanzialmente dalla teologia occidentale? Famosi teologi, come i cattolici de Régnon, Congar, Bouyer, von Balthasar e gli ortodossi Florovsky, Lossky e Meyendorff si sono occupati di questo problema che presenta comunque aspetti degni di ulteriore ricerca. L'A., professore ordinario di teologia al PIO, tratta nelle sue lezioni accademiche questa tematica. Per aiutare gli ascoltatori ad orientarsi in simile problema, ha preparato una serie di appunti *ad usum auditorum*. L'A. analizza l'Oriente cristiano nella sua polivalenza, per tentare una descrizione appunto della "teologia orientale". Dapprima l'A. prende in esame la teologia bizantina, attraverso l'autorevole sintesi di Meyendorff (pp. 7-61). Quindi indaga sulla caratterizzazione di tutta la teologia dell'Oriente (pp. 63-149). Per cogliere meglio la

peculiarità teologica orientale, studia comparativamente la questione scottante del primato, in Oriente e in Occidente (pp. 151-190).

Dalla lettura di questi appunti si rimane ammirati dalla vasta conoscenza teologica che l'A. ha dell'Oriente cristiano. E siccome promette un lavoro più ampio, in cui trovi adeguata collocazione anche la teologia precalcedonese e della Chiesa d'Oriente o assiro-caldea, gli raccomandiamo in quel caso di riservare un intero capitolo, conclusivo e sintetico, alle peculiarità che lui stesso, dopo tante ricerche, riscontra nella teologia orientale. Avendo più respiro e spazio, la mole della sua imponente informazione sarà meglio distribuita e il lettore si troverà di fronte a conclusioni più accessibili e, allo stesso tempo, maggiormente provocatrici.

T. Špidlík, S.J.

Иеромонах Иларион (Алфееф), *Таинство Веры. Введение в православное догматическое богословие*, Издательство Братства Святителя Тихона, Москва - Клин 1996, с. 286.

Taking his cue from Christians' readiness to account for their hope (1 Pt 3, 15) and his hermeneutics from the experience of a bimillenial Orthodox tradition, as he puts it, the author offers us an introduction to Orthodox dogmatic theology. Its destination, however, is not so much the academic public, as the general (p. 5); nor does it pretend to be a systematic and comprehensive treatment of dogma, even if it develops, in part at least, lectures the author gave at Moscow's Orthodox Seminary (p. 7). While indebtedness to the Fathers is writ large on almost every page, as befits any Orthodox theology, this fundamental orientation does not condemn an Orthodox theologian to merely repeat what the Fathers have said without an attempt to bring their message live to contemporaries (p. 10).

Hiermonk Hilarion Alpheev is a theologian and patrologist and teaches at Moscow Russian Orthodox University, dedicated to St John the Theologian (p. 284). He belongs to the more fortunate generation of promising young Russian theologians who, unlike their colleagues only a few years back, are now able to study overseas and return home without fear of complications. Bishop Kallistos Ware directed his thesis at Oxford, where Alpheev obtained his doctorate (Ph.D.). After a table of contents (pp. 3-4), a preface from Bishop Basil of Sergievskij (pp. 5-6) and from the author himself (pp. 7-10), the first chapter deals with the quest for faith (pp. 11-23), the second with God (pp. 24-37), the third with the Trinity (pp. 38-49), the fourth with creation (pp. 50-65), the fifth with anthropology (pp. 66-87), the sixth with Christ (pp. 88-107), the seventh with the Church (pp. 108-142), the eighth with the sacraments (pp. 143-183), the ninth with prayer (pp. 184-213), the tenth with worship (adoration) (pp. 214-230) and the eleventh with life of the world to come (pp. 231-265). The notes come next (pp. 266-282), followed by indexes to the quotations at the end of the chapters (pp. 282-285), as well as abbre-

viations, captions to the illustrations and information on the author, all on p. 286.

The book seeks to identify the questions faith may present nowadays to the Orthodox and to answer them in a contemporary idiom. A few examples may illustrate the author's approach. He comes straight to the point without shirking controversial issues. Typical is the way in which he comments the Orthodox Church's no to the ordination of women: "A woman can be mother, wife and daughter — but not father. Being mother is not less than being father, only it is different. ... The Orthodox Church does not approve the introduction of the female priesthood, ... not because ... she considers women inferior to men, ... but because she does not want to lose fatherhood" (pp. 119-120).

At the same time, the book is singularly free from needless polemics. Contrary to a certain prejudice which looks askance at the Catholic practice of baptizing by infusion, Alpheev quotes a passage from the Didache where baptizing by infusion is also valid (p. 180). There are also refreshing images. Following St Theophan the Recluse, our mind is compared to a bird which during prayer should sit still in its cage (p. 193). The difference between words we read and those we use in prayer is that the latter should be our own. On the debit said, what he says about St Anselm is a stereotype (pp. 99-100), as one may gather if one reads with open eyes passages such as *Cur Deus homo* I, 10. In a brilliant interpretation of St Anselm, H. U. v. Balthasar reaches the conclusion that his "Satisfaktionslehre" has nothing juridical in it; *Herrlichkeit II*, Einsiedeln 1962, pp. 217-263, especially p. 253.

Again, Alpheev notes that it is usual to list seven sacraments (p. 144), although he himself finishes his presentation with the monastic order (pp. 174-180).

The idea of time, for the Orthodox, is rendered as follows: the centre of the day is the eucharist, just as that of the week is Sunday and that of the year is Easter (p. 131). The Early Church did not separate over different dates for Easter. Besides, nowadays, there are three calendars in the Orthodox Church (pp. 133-134).

Here is a laudable attempt to present a sort of high-level catechism which is at the same time Orthodox and modern. Its sustained effort to explain the language of faith in contemporary idiom is one of its strong points, although this is sometimes done to a fault. For example, the author leans too heavily on the experiences of the clinically dead in order to interpret the phenomenon of death theologically (pp. 236-237, 258-259) without perhaps sufficient critical distance to distinguish carefully categorical experiences whose real provenance remains disputed and the experience of death itself which transcends our normal categories. Yet Alpheev is to be highly commended for having used a language which abounds in biblical and patristic references and yet capable of touching a chord in the heart of his readers.

E. G. Farrugia, S.J.

Teleosphora Pavlou, *Saggio di cristologia neo-ortodossa*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1995, pp. xv + 247.

L'Autrice, Ellena di Cipro e suora Francescana Missionaria del Cuore Immacolato di Maria, è docente presso la Pontificia Università Gregoriana, all'Antonianum, nonché in Terra Santa. Il libro che ci presenta è frutto della sua tesi dottorale ma anche della sua esperienza didattica.

Aprono il libro: un indice (pp. v-ix), una lista di abbreviazioni e sigle (p. xi) e un'introduzione generale (pp. xiii-xv).

Data la necessità, per un pubblico italiano, di inserire la cristologia nel contesto teologico globale del mondo ortodosso (p. 245), il primo capitolo s'intitola, "Fare teologia e cristologia nella Chiesa ortodossa" (pp. 1-32). Un secondo capitolo ci orienta, metodologicamente, "Dal mistero della Trinità al mistero dell'incarnazione" (pp. 33-67). Il terzo capitolo ci fornisce una discussione su "Gesù Cristo il 'Theanthropos' per antonomasia" (pp. 69-94). Seguono il quarto capitolo, "La persona di Gesù Cristo" (pp. 95-109), il quinto, "La coscienza di Gesù Cristo" (pp. 111-129), il sesto, "La santità e la perfezione etica di Gesù Cristo" (pp. 131-148), il settimo, "Il Gesù taumaturgo" (pp. 149-156) e l'ottavo, "La triplice dignità" (pp. 157-184), per poi sfociare nel nono, "Il mistero pasquale" (pp. 185-215) e nel decimo, "Cristologia-pneumatologia-mariologia" (pp. 217-243), che ne tira alcune conclusioni sul rapporto di questi trattati teologici, e, infine, la "Conclusione generale" (pp. 245-247).

La scelta di tale tematica si raccomanda all'attenzione; tuttavia il titolo presenta una certa ambiguità di cui del resto l'A. stessa si rende conto. Essa, infatti, spiega che la designazione "neo-ortodossa" non implica una cristologia essenzialmente differente dalla cristologia ortodossa del passato, specie di quella patristica (p. 245; cfr. p. 8). Positivamente, la trattazione pone l'accento su alcune interpretazioni di autori ortodossi di questo secolo, le cui sfumature possono dare un tocco di assoluta novità (p. 245). Questa ammissione onesta dei limiti corrisponde ad una valutazione realista dello stato delle cose nel campo di cui intraprende lo studio. Peraltro, nell'Ortodossia, le differenze da un'area all'altra sono dovute talvolta ad una *forma mentis* diversa. In effetti, l'A. riconosce un certo pluralismo e prende atto della differenza tra teologia russa, greca, romena, serba e così via (pp. 3-5).

Giustamente l'A. pone l'accento sulla dimensione apofatica della teologia ortodossa come ciò che di più la caratterizza. La vera teologia, ci dice, è mettersi in ginocchio davanti a Dio, mistero inaffabile (p. 31). Tuttavia l'A. sembra non definire in modo abbastanza chiaro la differenza tra teologia apofatica e catafatica; si esprime così: "nell'ortodossia non si fa teologia catafatica, ma teologia apofatica" (p. 39; cfr. pp. 16-17).

In conclusione, questo saggio si distingue per una conoscenza notevole della letteratura degli autori ortodossi moderni. Il libro ha diversi pregi: si legge con facilità, fornisce informazioni di prima mano (con passaggi signifi-

cativi di diversi autori [cfr. pp. 72-73]); inoltre, spicca per l'impronta ecumenica.

E. G. Farrugia, S.J.

Ucrainica

Bohdan R. Bociurkiw, *The Ukrainian Greek Catholic Church and the Soviet State (1939-1950)*, Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, Edmonton/Toronto 1996, pp. xvi + 310.

Dr. Bociurkiw is noted for his fine research and as the author of numerous studies regarding Soviet church-state relations. Presumably, he is himself a Greek Catholic. His study is one of the first complete accounts of his own ecclesiastical community during the first years of Soviet rule to appear after perestrojka. It reveals precious material until now carefully guarded in hermetically sealed Soviet archives. Since the author is describing the sufferings of his own local church, this necessarily implies both the advantage of being on the inside and the disadvantage of bias.

The author begins his account with a history of Greek Catholicism, on what is today Ukrainian and Belorussian territory, from the time of the Union of Brest until the first Soviet Occupation of Galicia (1939). Later chapters review first the Soviet Occupation and later the annexation of Galicia, the Soviet attack on Greek Catholicism, the *Reunion* of Greek Catholics with the Russian Orthodox Church, the fate of Greek Catholic clergy and faithful in the underground, the liquidation of the Greek Catholic Church in Soviet annexed *Transcarpathia* and a brief epilogue. His study is based principally upon primary sources including valuable archival (Soviet, Greek Catholic, Ukrainian Autocephalous Orthodox) material.

The text is a veritable mine of information. It provides the reader with biographical information regarding both prominent Greek Catholics and the principal organisers of the *L'vov Sobor:* Gavriil Kostel'nik, Makarij (Oksijuk), Iosif Oksijuk, Sergej Danilenko. The information on Kostel'nik's motivation and personal character is especially welcome, coming as it does from direct interviews with the priest's surviving relatives and acquaintances. It offers a revealing psychological portrait of this controversial figure. Kostel'nik, however, was not born in Serbia, as the author informs us (26). In 1886, his native Bács-Bodrog county was located in the southern reaches of the Hungarian Kingdom.

Several details mentioned by the author are fascinating, appear for the first time and reveal that the compilation of this study was no casual effort. We learn of the requiem service celebrated for Szeptycki by the participants of the *L'vov Sobor*, naming the late Metropolitan as the precursor of Orthodoxy in Galicia, in a bid to win popular recognition (171). The history of

Kostel'nik's dealings with representatives of the Soviet State and the Russian Orthodox Church is thoroughly explored. His desire to keep liturgical and pastoral regulations under the new Orthodox hierarchy as close as possible to what they were in Greek Catholic times is duly noted. Bociurkiw informs us that initially the very word of *Russian* was avoided by members of the Initiative Group in order to avoid antagonising local Ukrainophile sentiment among the Galicians.

Of great interest, is the name of Orthodox priest and later archbishop Mark (Ivan) Hundiak (233) and the evidence regarding his letter smuggled by Canadian communists to Kostel'nik asking him whether he deemed it possible to spread the *Reunion* movement among Greek Catholic immigrants. Coincidentally, this reviewer's maternal family were at one time Hundiak's parishioners.

Unfortunately, ideological preoccupations colour much of the author's writing, beginning with and especially in the introduction. It seems, according to the author, that hostility toward the Greek Catholic Church is completely unmotivated and originates only with its enemies — principally the Russian Orthodox, Poles and Hungarians. As such, it is never even partially justified and it is a vain chore to search for even psychological and cultural reasons.

The author seems to have committed the fault of parochialism in choosing secondary sources. Why in listing references to the Union of Brest (1-2), does the author include, with one exception (Halecki), only Ukrainian sources, even among the Orthodox authors cited? Why does he include the series of talks by Velykyj (1), written without footnotes and meant for popular distribution on the air waves of Vatican Radio? Likewise there are several over-simplifications and popular misconceptions. The *Third Rome Theory* (2) was originally not a vehicle for Muscovite political expansion as is popularly believed, but rather an eschatological premise based on the imminent eschaton. This is clearly demonstrated by twentieth century German scholarship and received a classic exposition in Hildegard Schaeder, *Moskau das Dritte Rom* (Hamburg 1929).

The author's accusation of active collaboration on the part of the Russian Orthodox hierarchy in the destruction of the Greek Catholic Church is mostly based on supposition (the meeting between Stalin and his associates and Russian Orthodox hierarchs held on the eve of the arrests of the Greek Catholic bishops, 117-118) and cannot be proved since the relative archives, as the author himself admits, still remain closed to the public. The author should at least have compared his research with that of the Roman Catholic Ernst Suttner (*Die katholische Kirche in der Sowjetunion* (Würzburg 1992)). The latter exonerates Patriarch Aleksij of direct culpability in the Uniate tragedy. Rancour aside, the author's attitude toward the Moscow Patriarchate, could be a bit more charitable, remembering the almost total liquidation of the Russian Orthodox hierarchy and clergy before the Second World

War, their reduction to the status of Stalin's puppets and the humiliation of being forced to play an ignominious role on the stage of public opinion in order to survive in any way as a church. The issue of collaboration between Russian Orthodox hierarchs and the Soviet state apparatus has become a public scandal, but it was not at the root of the successive woes of the Greek Catholics. Stalinist terror and Marxist-Leninist atheism were. Had the highest authorities of the Moscow Patriarchate been ordered by Stalin to recognise the Greek Catholic Church they would have certainly complied without question. Both Greek Catholic Metropolitans Szeptycki and Slipyj attempted at first to search for a modus-vivendi with both the Soviet and German occupying forces, but were able to withdraw or prevented from continuing. In this way, they were able to preserve their personal integrity. This option was unfortunately not feasible for Patriarch Tichon and his successors. Completely sucked into the vortex of Soviet power and without Roman support, conditions and times were different and it is a moot question whether descending into the underground would have preserved Russian Orthodoxy for generations to come.

Technically, Galicia was not integrated into the *Soviet Russian Empire* (188), but rather into the Soviet Ukraine. In the Soviet Union, Russians were not the only ones in control of the government.

Regarding the destruction of the Greek Catholic Church in post-war Poland, the author forgets the terrorist activity of armed partisan bands in the Southeast (*banderovcy*), which acerbated the situation and turned Polish public opinion against the Ukrainians at the end of the war, as well as the direct participation of Ukrainian SS-men in the destruction of Polish religious houses during the war (the massacre of the Jesuit residence in Warsaw on Rakowiecka Street = compare Karol Sawicki, *Stos ofiarny* (Rzym 1976)). To speak of a Polish *insurrection* or *invasion* of L'vov (1918) seems at the least insensitive. Poles thought of the city as culturally and even politically their own for centuries, while the Ruthenian urban population was culturally and numerically less significant (compare Martin Pollack, *Nach Galizien. Von Chassiden, Huzulen, Polen und Ruthenen* (Wien 1984)).

Finally, the author accuses Jesuits of proselytising Ukrainian and Belorussian Orthodox peasants during the 1930's in the Polish *kresy* (39). Here, three corrections are in order. *Eastern-rite Jesuits* were not a *sub-order* even in the sense of the eastern rite branches of the Redemptorists or Salesians. They had bi-ritual faculties and belonged to a *Missio Orientalis*, under the Northern Polish provincial. Their status within the order was jurisdictionally, territorially and numerically limited (in 1938 they counted 49 members but only 14 priests). Secondly, most of the peasants, especially around the city of Pinsk, whom the author describes as *Ukrainian and Belorussian*, could not define their ethnic identity even when required to do so by census takers, considering themselves merely *local people* (*tutejši*). Lastly, the initiative for *proselytising activity among the Orthodox* (success was minimal:

during 1932 Jesuits noted the conversion of only 50 peasants) came neither from the Jesuits nor even from the Polish bishops, since it was the peasants themselves who approached the local Roman Catholic hierarch to request admission into the Roman Catholic Church, after having quarrelled with Orthodox Church leaders. Ironically, the same *proselytising* engaged in by the Jesuits is strongly censured by the author, but seen in an entirely different light, when Szeptycki later encourages his clergy to be ready to preach the Catholic faith in the *Great Ukraine ... the Kuban' and Caucasus ... Moscow and Tobol'sk ...* (48).

Bociurkiw's picture of church life in *Transcarpathia* does not take account of the large percentage (today as many as one third) of Hungarians or at least Magyarophones among the clergy and faithful. Significantly, it was they who remained most attached to the Catholic faith under persecution since they felt for linguistic, historical and cultural reasons no link with or desire to join Russia or the Orthodox Slavs. Their presence was large enough to warrant a special liturgy in Magyar to celebrate the *Reunion* (28.8.1949). The territory in question was rarely known as *Hungarian Rus'* while under Hungarian rule. The term was used only by local Ruthenians and in Russian publications, usually of Russophile bent. The area possessed no special status within the Hungarian Kingdom and was simply part of Hungary's Highlands (Fevidék), together with most of today's Slovakia. The toponym *Mukachiv* employed by the author would be difficult to locate on a standard map, since it is used only in Ukrainian immigrant circles. It appeared in Soviet days as Mukačevo (Mukachevo), on older maps in its Magyar form (Munkács) — both of which this author does not mention — while the contemporary standard seems to be Mukačeve. The author mentions one statistical report (1991) on the fate of the Greek Catholic clergy of this diocese, but fails to mention the more recent and very complete statistical survey which appeared in Hungary: Dániel Bendász, *Helytálás és tanúségtétel* (Ungvár/Budapest 1994).

Altogether, the author mentions but belittles the importance of the Russophile movement among nineteenth century Greek Catholic clergymen, who saw it as an alternative way of expressing their ethnicity. Some of their descendants, most of whom are members of the various Orthodox jurisdictions continue to do so. The presence of a significant number of Russophiles among Greek Catholic clergy and faithful made the transition to Orthodoxy for them less traumatic. Another aspect, likewise neglected by the author, was religious indifference or at least indifference to religious dogmas as long as the rites were still celebrated. Galicia was likewise rent by guerrilla fighting and its merciless suppression by the Soviet authorities contemporaneous to the suppression of the Greek Catholic Church. Families had links with fighters on both sides and feared reprisals, which could result from choosing sides in the religious struggle. A final factor was personal and sociological. Some families had quarrelled with Greek Catholic priests over personal and

economic matters and welcomed a change. After perestrojka, the reverse was true. Orthodox priests and faithful of Greek Catholic origin clashed with Orthodox church leaders on domestic and socio-political (collaboration with local state authorities!) issues and returned to the Greek Catholic flock. A relevant fact, omitted by the author, is that Bishop Romža himself was being trained as a missionary to Russia at the Roman Russicum before being called back home to Subcarpathian Rus'. He also failed to mention that the Russian Jesuit Viktor Novikov, whose name does appear in this study (48) claimed, according to his autobiography conserved in the Russicum archives, to have been appointed Exarch of Siberia by Szeptycki.

These criticisms are in no way meant to belittle the sufferings of the heroic Greek Catholics or to diminish the essential value of this book as a valid information source. The sufferings of a Christian of whatever persuasion, however, should not make him indifferent to the sufferings of his neighbour, even if he holds his neighbour partially responsible for his own hardships. Too often émigré historiography is little nuanced, painting history in garish tones of black and white, delineating heroes and villains, and failing to achieve credibility outside the narrow limits of the ethnic ghetto. Historiographical maturity begins when the historian, while not agreeing with his opponent, at least makes the attempt to understand his point of view. The author, himself, states as one of the aims of this study, his desire to depart from the usual pathos typical of this sort of historiography. Unfortunately, he only partially succeeds. Perhaps, another non-émigré Greek Catholic, speaking from within his local community, so terribly tried in the past, will succeed where he has failed.

C. Simon, S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Joseph Areeplackal, C.M.I., *Spirit and Ministries. Perspectives of East and West*, Dharmaram Publications, Bangalore 1990, pp. x + 350.

Дмитро Блажейовський, *Берестейська ре-унія та українська історична доля і недоля*. Т. 1: *Внутрішня вартість медалі*, «Каменяр», Львив 1995, 646 c.

Eugene J. Fisher (ed.), *Visions of the Other. Jewish and Christian Theologians Assess the Dialogue* (= Studies in Judaism and Christianity), Paulist Press, New York - Mahwah 1994, pp. viii + 106.

Michael E. Lodahl, *Shekhinah/Spirit: Divine Presence in Jewish and Christian Religion* (= Studies in Judaism and Christianity), Paulist Press, New York - Mahwah 1992, pp. vi + 234.

Soyons l'âme du monde. Textes choisis des chrétiens des premiers siècles. Choix, arrangements et introductions des textes par Ateliers et Presses de Taizé, Taizé-communauté 1996, pp. 189.

VINCENZO POGGI, S.J., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 2-IV-1997 — Gilles Pelland, S.J., Rector Pont. Inst. Or.

Composizione: Edizioni Orientalia Christiana
Finito di stampare nel mese di aprile 1997 dalla Tipolitografia 2000 s.a.s.
di De Magistris & C. — 00046 Grottaferrata (Roma); via Trento, 46
tel.-fax 06/9410473

Ysabel de Andia

Mystères, unification et divinisation de l'homme selon Denys l'aréopagite

Introduction: But et signification des mystères ou sacrements[1]

Denys donne deux définitions de la hiérarchie, l'une dans la *Hiérarchie céleste* (CH 164 D), l'autre, dans la *Hiérarchie ecclésiastique*, au début du chapitre V sur les *Consécrations sacerdotales* (EH 501 A).

> «En ce qui concerne la division ternaire de toute hiérarchie, il semble que nous l'avons suffisamment expliquée à propos des hiérarchies que nous avons célébrées, quand nous avons dit que, selon notre sainte tradition, toute hiérarchie se divise en trois parties, les très divins sacrements, les êtres qui, vivant en Dieu, connaissent ces sacrements et en deviennent les initiateurs, ceux-là enfin qu'ils initient saintement» (EH 501 A).

Cette division concerne la hiérarchie céleste aussi bien qu'ecclésiastique, c'est pourquoi Denys continue en disant:

> «Ainsi la très sainte hiérarchie des essences qui vivent au delà du ciel a comme sacrement cette intellection très immatérielle de Dieu et des mystères divins qui leur appartient en propre et qui correspond au maximum de leurs puissances; elle possède la propriété pleine et entière de se conformer à Dieu, et, autant que possible, de l'imiter» (EH 501 A).

Denys parle donc des «sacrements» (τελετή) tout spirituels des essences angéliques (EH 501 A) des «sacrements de la Loi» (EH 501 C-D), plus liés que ceux de l'Église aux réalités matérielles qui les expriment, et des sacrements de l'Église. Il ne faut donc pas donner au mot «sacrement» le sens théologique fixé en Occident depuis le XIIe siècle.

Le sacrement est inséparable de la hiérarchie qui a une triple activité purificatrice, illuminatrice et perfectionnante. Par conséquent toutes les opérations de la hiérarchie qui ont un effet sanctificateur pourront être

---

[1] Sur la liturgie chez Denys, voir P. Schepens, «La liturgie de Denys le Pseudo-Aréopagite», *Ephemerides Liturgicae* 63 (1949) 357-375; P. Scazzoso, «Valore della Liturgia nelle opere dello Pseudo-Dionigi», *La Scuola Cattolica* 93, fasc. 1 (1965) 122-142, et «La Liturgia-Chiesa dello Pseudo-Dionigi e la parola che la esprime», *Aevum* 41, fasc. 1-2 (1967) 23-52; P. Rorem, *Biblical and liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto, 1984; voir aussi R. Bornert, *Les Commentaires Byzantins de la divine Liturgie*, Institut français d'études byzantines, Paris 1966 et «Explication de la liturgie et interprétation de l'Écriture chez Maxime le Confesseur», *Studia Patristica* 10, 1, Berlin 1970, p. 323-327.

OCP 63 (1997) 273-332

appelés «sacrements». Denys ne fait pas de différence entre «sacrement» et «consécration», par exemple, il parle du sacrement de la consécration de l'autel ou de la consécration monacale.

Dans tous les sacrements, il y a une action sanctificatrice ou initiatrice (τελεσιουργία, τελετουργία)[2]. Le ministre du sacrement, prêtre ou évêque, est considéré comme un initiateur (μύστης, τελεστής, ἱεροτελεστής, ἱερομύστης) qui introduit l'initié dans le monde nouveau des réalités surnaturelles.

Les sacrements comportent des degrés: les uns, comme le baptême ou la consécration sacerdotale, auront une action plus illuminative, les autres, comme les sacrements de la communion ou du myron ou la consécration de l'évêque, une action plus perfectionnante et unitive. Tout sacrement s'inscrit dans une hiérarchie, mais il suppose la sainteté de ses ministres: «Á tout progrès dans la vie sacramentelle er dans l'échelle hiérarchique, dit Roques, correspond nécessairement un progrès dans la pureté de l'âme»[3]. Mais l'inverse, bien sûr, n'est pas vrai.

L'ordre des sacrements, dans la *Hiérarchie ecclésiastique*, est le suivant: le Baptême (ch. II), le sacrement de la Communion (ch. III), le sacrement de l'huile sainte ou du myron (ch. IV), le sacrement de la consécration sacerdotale (ch. V), le sacrement de la consécration monacale (ch. VI) et le sacrement des funérailles (ch. VII).

Or quel est le but des sacrements? C'est, dit Denys, l'unification et la divinisation de l'homme et son *henosis* avec l'Un.

1. Unification et divinisation de l'homme

> «Toute opération sacramentelle consiste bien à unifier en les déifiant nos vies dispersées, à rassembler dans la conformité divine tout ce qui en nous est divisé, à nous faire entrer ainsi en communion et en union avec l'Un» (τὴν πρός τὸ ἓν κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν) (EH III, 424 C).

L'unification de soi est la condition de la communion et de l'union avec les autres et avec l'Un. Mais la différence entre les autres sacrements et le «sacrement des sacrements» (τελετῶν τελετή)[4], l'eucharistie, c'est que «chaque rite réalise par sa divine opération l'unification spirituelle de ce-

---

[2] Cf. R. Roques, *L'univers dionysien*, p. 295, n. 2. Τελεσιουργία désigne plutôt l'accommplissement ou la perfection d'une action et τελετουργία, l'action sacramentelle. Cf. définitions données par E. A. Sophocles, in: *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B.C. 146 to A.D. 1.100)*, Boston 1870: τελετουργία «performance of religious rites», τελεσιουργία: «performance, completion of works».

[3] Cf. R. Roques, *L'univers dionysien*, p. 298.

[4] EH III, 424 C.

lui qui reçoit le sacrement, sans qu'elle (la divine eucharistie) lui dispense de la part de Dieu ses mystérieux pouvoirs de perfectionnement, sans qu'elle achève ainsi de le faire entrer dans la communion divine» (EH III, 424 D-425 A).

Tous les autres sacrements sont imparfaits, seule la communion est parfaite, précisément parce qu'elle parfait «notre communion avec l'Un» (αὐτοῦ τὴν πρὸς θεὸν κοινωνίαν)[5].

> «La fin (τὸ τέλος) pourtant de tous les sacrements et l'élément capital est la participation (μετάδοσις) de celui qui les reçoit aux mystères théarchiques» (EH III, 425 A).

Le sacrement de la communion mérite bien son nom en tant qu'il est l'achèvement de la communion et de l'union avec Dieu, de même que le sacrement de la naissance en Dieu (τὴν ἱερὰν τῆς θεογενεσίας τελετήν)[6] du baptême est à juste titre célébré «d'après son opération propre, sous le nom d'illumination (φωταγωγία)» car «c'est ce sacrement qui, le premier, m'a ouvert les yeux et c'est sa lumière originelle qui m'a permis de contempler la lumière que répandent les autres sacrements» (EH III, 425 A).

L'unification commence avec le mystère de l'illumination et s'achève dans les mystères de la communion et de l'onction ou du saint Chrême, ce qui montre qu'il y a un ordre d'avancement dans la perfection, de la purification et l'illumination à l'union, comme il y a une naissance, une croissance et un achèvement dans la vie humaine.

Je voudrais montrer l'unification de l'homme dans les sacrements de l'illumination et de la communion, c'est-à-dire du baptême et de l'eucharistie, avant de voir l'union et la divinisation de l'homme dans les sacrements de la communion et de l'Onction, et mettre en évidence l'action transformante du Christ et de l'Esprit. Le dernier «mystère» que j'envisagerai, à la suite de Denys, sera celui de la consécration monacale par laquelle se réalise parfaitement l'unification de soi et l'union avec l'Un.

---

[5] EH III, 425 A.

[6] EH III, 425 A. M. de Gandillac traduit: «Le sacrement qui produit en nous la naissance de Dieu», ce qui ne me semble pas être le sens, car il ne s'agit pas de la naissance de Dieu en nous, mais de notre naissance en Dieu, comme le traduit G. Heil: «die Weihe der Geburt in Gott» (Pseudo-Dionysius Areopagita, *Über die Kirchliche Hierarchie*, *Bibliothek der Griechischen Literatur*, Band 22, Stuttgart 1986, p. 109). La traduction française est celle de M. de Gandillac, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, 1943.

2. *L'amour*

Si l'objet propre de la hiérarchie est l'union à Dieu, le moyen de cette union à Dieu est l'amour (ἀγάπησις) et l'obéissance aux commandements:

> «Nous avons saintement exposé que l'objet propre (σκοπός) de notre hiérarchie est de nous assimiler, de nous *unir* autant que nous le pouvons *à Dieu* (ἡ πρὸς θεὸν ἡμῶν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις). Mais, comme l'enseignent les Saintes Écritures, nous n'y réussirons que par l'amour[7] et par la pieuse observance des plus saintes prescriptions. Car il est écrit: *"Celui qui m'aimera* (ἀγαπήσει) *gardera mes paroles, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous demeurerons en lui"*[8]» (EH II, 1, 392 A).

Au moment même où Denys pose la hérarchie comme médiation nécessaire pour l'union à Dieu, il affirme, en se fondant sur l'*Évangile de Jean*, que le moyen de l'union à Dieu c'est l'amour. Denys se réfère alors explicitement à la doctrine de Hiérothée sur l'amour, qu'il a exposée dans les *Noms divins*[9].

> «Comme le dit, en effet notre illustre maître, le mouvement premier, selon l'intellect, vers les choses divines est l'amour de Dieu, mais la procession principielle de l'amour sacré par les saintes opérations des commandements divins est l'opération parfaitement ineffable de notre être divin» (ἡ κατὰ νοῦν μὲν ἐπὶ τὰ θεῖα πρωτίστη κίνησις ἡ ἀγάπησίς ἐστι τοῦ θεοῦ, τῆς δὲ ἱερᾶς ἀγαπήσεως ἡ πρὸς τὴν ἱερουργίαν τῶν θείων ἐντολῶν ἀρχικωτάτη πρόοδος ἡ τοῦ εἶναι θείως ἡμᾶς ἀρρητοτάτη δημιουργία) (EH II, 1, 329 A-B)[10].

Il y a une opposition entre la priorité de l'amour de Dieu (ἀγάπησις τοῦ θεοῦ) comme premier mouvement vers Dieu et le caractère principiel de l'amour divin ou sacré (ἱερὰ ἀγάπησις), qui se manifeste dans la «sainte opération du culte» (ἱερουργία), celle-ci réalisant l'opération (δημιουργία) ineffable de notre divinisation.

Ceci nous ouvre toute une perspective sur la relation entre la motion intérieure et le culte extérieur, ou, en d'autres termes, entre la grâce et les sacrements. *Il y a toute une théorie de la «motion» divine chez Denys.*

---

[7] M. de Gandillac traduit ἀγάπησις par «amour charitable».

[8] Jn 14, 23.

[9] Cf. DN IV, § 15-17. Cette référence à la doctrine de Hiérothée, citée dans les *Noms divins*, suppose une antériorité des *Noms divins* sur la *Hiérarchie céleste* et la *Hiérarchie ecclésiastique* comme l'affirment René Roques et, à sa suite, Paul Rorem (*Biblical and Liturgical Symbols within Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto 1984, *The Structural Unity of the Corpus*, pp. 126-131).

[10] Traduction de M. de Gandillac: «Comme le dit, en effet notre illustre maître, sur le plan intellectuel, c'est l'amour de Dieu qui nous meut d'abord vers le divin, mais lorsque cet amour sacré se manifeste au-dehors en inspirant les saintes opérations du culte, ce qui constitue le fondement primitif de ce procès, c'est l'opération parfaitement ineffable par laquelle nous sommes déifiés» (*Œuvres complètes*, p. 252).

Denys avait déjà opposé, au premier chapitre de la *Hiérarchie ecclésiastique* (376 B), les motions divines qui meuvent «du dedans» (ἔνδοθεν) grâce à une lumière pure et immatérielle, et celles qui viennent «du dehors» (ἔξωθεν)[11]. Par les premières, Dieu illuminait les esprits célestes, par les secondes il se faisait connaître au travers des symboles. L'amour, fruit d'une motion divine, vient «du dedans», les symboles qui nous communiquent la grâce sont extérieurs. L'amour sacré (ἱερὰ ἀγάπησις), qui inspire les opérations du culte, nous déifie à travers ces opérations, tout en demeurant lui-même ineffable.

Comme la motion première vers Dieu est l'amour de Dieu, ainsi la divinisation de l'homme à travers les sacrements est intérieure et ineffable.

C'est cette intériorité de la vie divine et de son action déifiante dans les sacrements ou mystères qui est saisie dans la contemplation. Celle-ci n'est pas seulement le dépassement du sensible pour en saisir le sens intelligible — ce qui est de l'ordre philosophique —, *mais la contemplation de la divinisation de l'homme en acte dans les sacrements — ce qui ne peut pas être représenté, ou plutôt, ce dont la seule représentation est le symbole sacramentel qui l'opère.*

La causalité exemplaire de l'idée se trouve dans l'étant tel qu'il est, la causalité efficiente ou opérante du symbole se trouve dans l'acte rituel qu'un membre de la hiérarchie ecclésiastique accomplit. La théurgie est une opération et le symbole sacré n'a de sens qu'à l'intérieur de cette théurgie. Ce caractère actif ou opératoire distingue le symbole aussi bien du paradigme intelligible que de l'image sensible, semblable ou dissemblable. Nous verrons alors que la question de la similitude ou de la dissimilitude du symbole et de la réalité opérée est différente de celle de la réalité représentée dans l'image.

3. Mystère et contemplation

C'est dans le double mouvement de la πρόοδος-ἐπιστροφή que nous devons replacer la doctrine de Denys sur le symbole.

Le mouvement descendant de la procession correspond à celui de la condescendance divine qui se manifeste d'une manière proportionnée aux intellects qui reçoivent ses dons: aux anges, d'une manière intellectuelle, aux hommes, conformément à leur double nature spirituelle et corporelle, à travers des symboles qui s'adressent à la totalité de leur être.

---

[11] Cf. EH I, 4, 376 B: Οὐ γὰρ ἔξωθεν αὐτὰς ὁ θεὸς ἐπὶ τὰ θεῖα κινεῖ, νοητῶς δὲ καὶ ἔνδοθεν ἐλλαμπομένων αὐτῶν ἐν αὐγῇ καθαρᾷ καὶ ἀΰλῳ τὴν θειοτάτην βούλησιν.

Ce mouvement descendant de la philanthropie divine est celui de la symbolisation des réalités spirituelles dans des symboles sensibles de l'Écriture ou de la liturgie. «Les symboles de l'Écriture sainte constituent le premier champ sur quoi s'exerce la contemplation dionysienne. Ils font entrer dans des formes et des schèmes sensibles (μορφώσεις, σχήματα) ce qui échappe à tout schématisme. Ils nous proposent des σχήματα τῶν ἀσχηματίστων ou des μορφώσεις τῶν ἀμορφώτων καὶ ὑπερφυῶν θεαμάτων, qu'il s'agisse des anges ou de toute autre réalité spirituelle»[12].

Inversement, le mouvement descendant de la symbolisation des réalités spirituelles doit se prolonger dans le mouvement anagogique de l'esprit qui cherche le sens spirituel des symboles[13]. C'est dans la πρόοδος qu'a lieu le processus de symbolisation des réalités spirituelles par la philanthropie divine, et c'est par l'ἐπιστροφή que se réalise l'ascension (ἀναγωγή) de l'esprit qui remonte aux réalités spirituelles que les symboles représentent.

La tâche de la θεωρία, aussi bien vis-à-vis des symboles de l'Écriture que de ceux de la liturgie, consiste à dépasser le sensible pour atteindre la réalité intelligible qui se manifeste à travers celle-ci. Les symboles doivent être purifiés: c'est l'aspect négatif ou «cathartique»[14] de la θεωρία, mais cette purification du symbole est en même temps une purification de l'intellect (νοῦς) contemplatif qui s'élève du sensible à l'intelligible: c'est l'aspect positif, «pédagogique» et «déiforme» de la θεωρία. «La tâche de la contemplation, dit René Roques[15], est de restituer aux images l'intention divine qui les a suscitées». En ce sens la découverte du sens du symbole, dans la lecture de l'Écriture comme dans la liturgie, dont le symbole primitif (ἀρχισύμβολον)[16] est la sainte Cène, est la découverte de la Sagesse divine qui se révèle dans la parole de l'Écriture et dans la liturgie de l'Église. Le symbole n'est pas une fiction, il porte un sens divin qui doit être découvert ou dévoilé. L'explication du sens intelligible est un dévoilement de la réalité cachée. Denys emploie le terme ἀνάπτυξις,

---

[12] Cf. R. Roques, «Contemplation, extase et ténèbre chez le Pseudo-Denys», DSp, t. 2, 2, Paris 1953, col. 1886; — «Symbolisme et théologie négative», BAGB (1957) 97-113., et — *L'Univers dionysien*, ch. VIII. *L'activité de la hiérarchie*, Paris 1983, pp. 245-302.

[13] Sur la méthode dionysienne de l'anagogie, voir P. Rorem, «Iamblichus and the Anagogical Method in Pseudo-Dionysian Liturgical Theology», *Studia Patristica* 18, Oxford, 1979, 453-460.

[14] Sur les dépendances du vocabulaire dionysien relatif à l'ἀναγωγή et à la κάθαρσις, voir H. Koch, *Pseudo-Dionysius*, p. 56, 31, 81-82, 102 et 136.

[15] Cf. R. Roques, *art. cit.*, DSp, col. 1886.

[16] EH 428 B.

dans les *Noms divins*[17], qui vient du verbe ἀναπτύσσω qui veut dire déplier ou développer. Quelques traducteurs latins ont traduit ἀνάπτυξις par *enucleatio* qui signifie l'acte de dénoyauter. Il y a une *enucleatio*, dans toute explication, c'est-à-dire une mise à jour d'un «noyau de sens» enfermé dans la gangue du sensible. Denys, dans la *Théologie mystique*[18], prend l'image plotinienne du sculpteur qui dégage la forme de la statue. Ce mouvement de repousser les blocs de marbre pour faire apparaître la forme ou d'écarter l'enveloppe pour manifester le vrai ou l'essentiel, est l'ἀφαίρεσις, que les latins ont traduit, *remotio* ou *negatio*. Cette référence à l'image du sculpteur nous montre que tout dévoilement du sens s'accompagne d'un processus de négation de ce qui doit être écarté, rejeté ou nié pour manifester le sens. Ainsi le mouvement anagogique de la θεωρία s'accompagne d'un mouvement également ascensionnel[19] apophatique. Le symbolisme dissemblable est plus apophatique que le symbolisme ressemblant et, par là, plus anagogique. En effet le rejet des symboles dissemblables comme inadéquats à la réalité qu'ils représentent est un dépassement du monde symbolique pour atteindre le sens intellectuel et une projection de l'intellect vers le haut.

En résumé, la θεωρία est à la fois une action purificatrice (ἀνακάθαρσις)[20] que l'intellect fait subir aux représentations sensibles, un déploiement du sens (ἀνάπτυξις) caché, un rejet ou une négation (ἀφαίρεσις) des éléments sensibles et une élévation (ἀναγωγή)[21] de l'intellect vers les réalités spirituelles.

Quant à la θεωρία sacramentelle, elle suppose une initiation (μύησις)[22] spirituelle et une intégration à la hiérarchie, deux conditions qui sont réalisées par le baptême. Il est très important de souligner que l'intelligence des mystères célébrés par la hiérarchie ecclésiastique n'est pas possible sans une participation à la vie divine transmise par les mystères et une intégration à la hiérarchie qui les célèbre. Le baptême comme naissance divine (γέννησις)[23] est l'introduction dans l'ordre des baptisés

---

[17] Cf. DN 585 B, 597 B, 913 AB, 981 C, CH 328 A, 336 C, MT 1033 B, EP 9, 1112 B.

[18] Cf. MT II, 1025 B.

[19] Cf. L'«ascension des négations», au chapitre XIII des *Noms divins* (DN 981 B).

[20] Cf. CH 328 AC, 336 AC, 337 C, EP 7, 1081 D.

[21] Cf. CH 137 B; 145 B; DN 696 AB. Voir J. Pépin, «La dernière parole de Plotin (VP 2.23-27)», *Porphyre. La vie de Plotin:* ἀνάγειν, p. 363-367.

[22] Cf. EH 432 C; 445 C; 557 C.

[23] EH 392 B.

qui est l'ordre contemplateur (θεωρητικὴ τάξις)[24]; et c'est grâce à l'illumination baptismale (φώτισμα)[25] que «nous pouvons contempler les symboles divins de la naissance divine (τὰ θεῖα τῆς θεογενεσίας ἐποπτεύσωμεν σύμβολα)[26]. Cette θεωρία est interdite aux non-initiés. Le baptême opère la purification et l'illumination sans lesquelles la contemplation des réalités spirituelles est impossible.

Enfin la θεωρία a des degrés qui correspondent à l'ordre hiérarchique et, à l'intérieur de chaque ordre, à la différence de disponibilité ou d'accueil de la lumière (*aspect passif*) et de la force de la conversion anagogique vers la source de cette lumière (*aspect actif*): «En chacune des intelligences, dit René Roques, la qualité de la θεωρία correspond rigoureusement à sa capacité divine (ἀναλογία, συμμετρία) et celle-ci est définie d'abord par l'ordre hiérarchique de l'intelligence lui-même (τάξις), ensuite, à l'intérieur de cet ordre, par la vigueur de l'adhésion intime de cette intelligence (ἐπιστροφή) à l'illumination divine qu'elle reçoit»[27].

Il y a une relation entre la qualité de la contemplation (θεωρία) avec la capacité divine (ἀναλογία) et la conversion spirituelle (ἐπιστροφή) vers Dieu, comme il y a une relation entre la tension de l'intellect vers l'Un (ἀναγωγή) et sa propre unification (ἕνωσις).

Dans l'examen des différents sacrements, je suivrai donc l'ordre de Denys qui présente d'abord le «mystère» (μυστήριον) en faisant la description du rite, avant de proposer sa contemplation (θεωρία), — comme Grégoire de Nysse, avant lui, qui avait divisé la *Vie de Moïse*[28] en deux parties: le récit (ἱστορία) et la contemplation (θεωρία) —, en expliquant chaque moment de l'initiation et en donnant le sens des symboles. Je soulignerai chaque fois l'importance du mystère contemplé pour l'unification de l'être et l'union avec Dieu — ce qui est le sujet de mon étude —, ne retenant que les mystères de l'illumination, de la communion, de l'onction et de la consécration monacale où cette unification et cette union sont particulièrement soulignées.

---

[24] EH 536 D.

[25] Cf. EH 392 A; 393 A; 425 A.

[26] EH 392 D.

[27] Cf. R. Roques, *art. cit.*, DSp, col. 1886.

[28] Cf. IVe Partie, ch. I, *L'ascension de Moïse, 3) Grégoire de Nysse*, p. 452-474.

1) Μυστήριον φωτίσματος
LE MYSTÈRE DE L'ILLUMINATION (E.H. II)

1° DÉFINITION DU BAPTÊME[29] COMME NAISSANCE DIVINE ET ILLUMINATION

1. La naissance divine

Le premier moment de la divinisation est le don de subsister divinement (τὸ εἶναι ou ὑπάρχειν ἐνθέως). Il faut exister avant de comprendre ou d'agir, ce qui est vrai dans la vie naturelle, l'est également dans la vie de la grâce; c'est pourquoi le baptême est appelé une «naissance divine» (θεογενεσία[30] ou ἡ θεία γέννησις[31]) ou une «régénération» (παλιγγενεσία)[32]:

> «Si, en effet, la naissance divine, c'est d'exister de manière divine (εἰ γὰρ τὸ εἶναι θείως ἐστὶν ἡ θεία γέννησις), personne, par conséquent ne saurait comprendre, ni moins encore mettre en pratique les vérités reçues de Dieu s'il ne lui a pas été donné d'abord de subsister divinement (τὸ ὑπάρχειν ἐνθέως)» (EH II, 392 B)[33].

La substance est antérieure aux facultés et il ne peut y avoir action sur les facultés là où il n'y a pas existence (ὕπαρξις). Ce que le sacrement de l'illumination donne, c'est le fait d'exister divinement. Ce n'est qu'à partir de cette transformation de notre existence que nous pourrons comprendre les vérités divines et les mettre en pratique. Or cette transformation de l'exister humain se fait par la naissance divine donnée par le baptême.

2. L'illumination

La désignation du baptême qui est employée couramment et que Denys retient c'est «illumination» (φώτισμα): le baptême est le «mystère de l'illumination» (Μυστήριον φωτίσματος).

---

[29] Sur le baptême chez Denys, voir R. Roques, «Le sens du baptême selon le Pseudo-Denys» Irén 31 (1958) 427-449; E. Yarnold, *The Awe Inspiring Rites of Initiation. Baptismal Homilies of the Fourth Century*, St Paul Publications, Middelgreen, 1971; V. Saxer, *Les rites de l'initiation chrétienne du IIe au Ve siècle*, Spoleto, 1988, p. 451-464; S. Brock, «Studies in the Early History of the Syrian Orthodox Baptismal Liturgy», JTS (1972) 16-64 et le numéro sur *Le Baptême* de l'*Orient Syrien*, vol. 1, n° 2, 1956.

[30] Cf. EH 392 B; 404 C; 425 A; 432 C.

[31] Cf. 392 B.

[32] Cf. EH 553 A; 556 C; 557 A.

[33] Traduction modifiée de M. de Gandillac qui écrit: «Être déifié, c'est faire naître Dieu en soi».

«Puisqu'il est le premier introducteur de la lumière et le principe de toute illumination divine, nous avons raison de le célébrer d'après son opération propre sous le nom d'illumination. Car, bien qu'il appartienne en commun à toutes les opérations théarchiques de transmettre aux fidèles la lumière divine, c'est bien ce sacrement qui le premier m'a ouvert les yeux et c'est sa lumière originelle qui m'a permis de contempler la lumière que répandent tous les autres sacrements» (EH III, 425 A).

S'il faut commencer par naître ou par être avant de comprendre et d'agir, il faut recevoir l'illumination baptismale pour être capable de recevoir toutes les autres «lumières théarchiques».

3. Le caractère trinitaire et christologique du baptême

Enfin le baptême est l'imposition d'un sceau (σφραγίς)[34], le sceau baptismal, *«au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit»*[35].

Ce caractère trinitaire du baptême est très marqué dans chacun des rites conférés: il y a une triple abjuration[36], une triple profession de foi[37], une triple onction[38], une triple effusion d'huile parfumée dans l'eau du baptême[39] et une triple immersion accompagnée de l'invocation des trois Personnes de la Trinité[40].

Nous retrouvons ce caractère trinitaire dans la liturgie baptismale des premiers siècles. La triple immersion se retrouve dans la *Tradition apostolique*[41] (IIIe siècle à Rome), les *Catéchèses baptismales* de saint Jean Chrysostome[42] et les *Homélies* de Théodore de Mopsueste[43] (IVe siècle à

---

[34] Cf. EH 400 D; 509 BC; 512 A; 536 A et F. J. Dölger, *Sphragis, eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Paderborn, 1911.

[35] Cf. La finale de l'*Évangile de Matthieu:* «Allez donc, enseignez toutes les nations; baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit» (Mt 28, 19).

[36] Cf. EH 396 B.

[37] Cf. EH 396 B.

[38] Cf. EH 396 C.

[39] Cf. EH 396 C.

[40] Cf. EH 396 D.

[41] Hippolyte de Rome, *Tradition apostolique*, Introduction, traduction et notes de B. Botte, SC 11 bis, Paris 1968, c. 20: «De ceux qui vont recevoir le baptême» et 21: «De la tradition du saint baptême», p. 79-95.

[42] Jean Chrysostome, *Huit Catéchèses Baptismales*, traduction, introduction et notes par A. Wenger, SC 50, Paris, 1957, *IIe Catéchèse*, § 22-27, pp. 145-149. Voir aussi J.-P. Cattenoz, *Le baptême, mystère nuptial. Théologie de saint Jean Chrysostome*, Vénasque 1993.

[43] Théodore de Mopsueste, *Les Homélies Catéchétiques*, éd. R. Tonneau et Devreesse, ST 145, Città del Vaticano, 1949, 2e éd. 1961, *IIIe Homélie*, p. 402.

Antioche) ainsi que dans les *Catéchèses mystagogiques* de Cyrille de Jérusalem[44] (IVe siècle à Jérusalem); mais il n'y a que Cyrille de Jérusalem qui mentionne la triple chrismation sur le front et les parties du corps. Il y a deux onctions, l'onction prébaptismale et l'onction postbaptismale[45], sauf chez Jean Chrysostome qui signale à la place de l'onction postbaptismale le baiser de paix, mais cet argument *a silentio* ne veut pas dire que le rite n'existait pas. L'huile qui est employée dans l'onction prébaptismale est nommée «huile spirituelle», par Jean Chrysostome, «huile d'onction» par Théodore de Mopsueste, et «huile exorcisée» par Cyrille de Jérusalem. L'onction postbaptismale est appelée «consignation», par Théodore de Mopsueste et «chrismation», par Cyrille de Jérusalem.

Cependant il y a également, dans la *Hiérarchie ecclésiastique* de Denys l'Aréopagite, un caractère christologique très accentué du baptême.

L'abjuration de Satan se double d'une soumission au Christ, l'immersion plonge le baptisé dans la mort-résurrection du Christ et la chrismation, comparée à l'onction des athlètes avant le combat, enrôle le baptisé dans la milice du Christ et l'associe à son combat.

2° Description du rite baptismal

1. Dialogue entre le Grand Prêtre et le postulant

§ 1. Instruction: annonce de l'incarnation ou philanthropie divine et du mystère de l'adoption filiale (Jn 1, 12-13) par le Grand Prêtre.
§ 2. Demande du baptême faite par un prêtre qui accompagne le «novice».
§ 3. Action de grâces du Grand Prêtre, image du bon Pasteur (Jn 10, 11)
§ 4. Assemblée presbytérale et Hymne tirée des Écritures.
– Question du Grand Prêtre.
§ 5. – Demande du postulant de «participer à Dieu et aux mystères divins»
– et réponse du Grand Prêtre qui lui dit de «faire le don total de lui-même pour s'approcher du Dieu absolument parfait et sans reproche» (EH 396 A).

2. Imposition des mains et du sceau (σφραγίς), «signe sacré».

[44] Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques, introduction,* texte critique et notes de A. Piédagnel, traduction de P. Paris, SC 126 bis, Paris, 1966, pp. 105-133.

[45] Sur l'onction baptismale, voir I. de la Potterie, S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit, Unam Sanctam 55*, Paris, 1965, Ch. V, *L'Onction du chrétien par la foi,* III. *L'onction par la foi dans l'ancienne tradition patristique et liturgique,* surtout *L'Onction prébaptismale dans le rite syrien,* pp. 150-161 et G. Winkler, «Original Meaning of the Pre-Baptismal Anointing and its Implications», *Worship* 52 (1978) 24-45 — J. Wolinsky, «Onction, II. Chez les Pères de l'Église», DSp, t. 11, Paris, 1982, col. 801- 819 et B. Varghese, *Les Onctions baptismales dans la Tradition syrienne,* Louvain 1989, CSCO 512, pp. 81-104 et IIe Partie, ch. XII: Denys l'Aréopagite, p. 150-161.

3. Enregistrement du nom du catéchumène et de celui de son parrain.

§ 6 – **4.** Dépouillement des vêtements et Renonciation
– Dépouillement des vêtements du postulant.
– Abjuration de Satan face à l'Occident.
– Soumission au Christ face à l'Orient.

Cette mention de l'orientation vers l'Orient et vers l'Occident se retrouve dans les *Catéchèses mystagogiques* de Cyrille de Jérusalem:[46]

«Vous êtes entrés dans le vestibule du baptême; debout, tournés vers l'Occident, vous avez écouté, et vous avez reçu l'ordre d'étendre la main et, comme s'il était présent, vous avez renoncé à Satan».

§ 7. – **5.** Triple profession de foi et imposition des mains.

6. – Dévêtement du postulant et triple onction de son corps par le Grand Prêtre.

7. – Triple effusion d'huile sainte en signe de croix sur l'eau du baptistère, «matrice de toute filiation», par le Grand Prêtre.

et Triple immersion de l'initié accompagnée
– d'une triple nomination de son nom par les prêtres
– et des noms des «trois Personnes de la divine Béatitude» par le Grand Prêtre.

8. Vêture de la robe des initiés (EH 396 D)

9. Onction postbaptismale: «L'ayant signé avec l'huile parfaitement sacramentelle (Ὁ δὲ τῷ θεουργικωτάτῳ μύρῳ τὸν ἄνδρα σφραγισάμενος), ce dernier le proclame maintenant digne de prendre part à la très sanctifiante action de grâces» (EH 396 D).

10. Action de grâces (εὐχαριστία).

(§ 8). L'initiation achevée, le Grand Prêtre «s'élève de nouveau et retourne à la contemplation des réalités premières, en sorte ... qu'il ne cesse jamais d'aller de réalités divines en réalités divines[47], et qu'il demeure constamment sous l'inspiration de l'Esprit théarchique» (EH 397 A).

[46] Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, p. 85. Pour la liturgie syriaque, voir S. Brock, OCP 46 (1980) et JTS 37 (1986).

[47] Bien que Denys n'ait pas repris la doctrine de *l'épectase* de Grégoire de Nysse, on retrouve dans cette image du Grand Prêtre allant « de réalités divines en réalités divines (ἀπὸ θείων εἰς θεῖα προσεχῶς, EH 397 A) » l'image d'une progression constante qui est celle de l'âme, dans les *Homélies sur le Cantique des Cantiques* de Grégoire de Nysse, allant «de commencements en commencements vers des commencements qui n'ont jamais de fin».

3° LA CONTEMPLATION (θεωρία) DE L'ILLUMINATION

1. Catéchèse mystagogique sur les symboles

§ 1. «L'initiation symbolique de la sainte naissance de Dieu ... reflète les énigmes d'une contemplation digne de Dieu dans les miroirs naturels adaptés aux facultés humaines» (EH 397 A).

§ 2. «Les symboles sacrés sont en effet les signes sacrés des mystères intelligibles» (EH 397 C). Cette définition du symbole est proche de celle de Théodore de Mopsueste qui définit le sacrement, dans une formule célèbre: «tout sacrement, en effet, est l'indication en signes et symboles de choses invisibles et ineffables»[48].

et sur l'action illuminante du Grand Prêtre, semblable à Dieu:

§ 3. Don de la lumière par la Bonté de la divine Béatitude et possibilité de refus. Magnanimité du Grand Prêtre semblable à celle de Dieu car, ignorant la jalousie (ἀφθόνως)[49], «il déverse généreusement sur toutes les âmes les rayons lumineux de son enseignement d'homme de Dieu» (EH 400 B).

§ 4. - 2. Connaissance de soi et de sa destinée céleste

- Connaissance de soi par l'accusation de ses péchés.

La connaissance de soi est le «premier des dons sacrés».

- Illumination par le don de la Lumière divine dans l'imposition du sceau de la lumière:

> «À celui qui procède ainsi la divine Béatitude accorde une part d'elle-même, elle lui imprime comme le sceau de sa propre Lumière, faisant de lui un homme de Dieu, le recevant dans la communion de ceux qui ont mérité la déification et qui constituent l'assemblée des saints. C'est ce que symbolisent le signe marqué sur le postulant par le grand prêtre et l'enregistrement salutaire effectué par les sacrificateurs» (EH 400 D).

3. Connaissance de sa destinée céleste par l'enregistrement qui est l'inscription dans la cité du ciel, représentée par «l'assemblée des saints». Par le baptême, le baptisé devient citoyen du ciel[50].

§ 5 – 4. Dépouillement des vêtements et renonciation

Le dépouillement des vêtements symbolise le fait de quitter la vie divisée pour participer à l'Un:

> «Quiconque entre en communion quelconque avec l'Un (μετέχειν τὴν κοινωνίαν τινὰ πρός τὸ ἕν) ne peut plus mener une vie divisée, s'il tient du moins à recevoir de l'Un une sûre participation, mais il lui faut résister fermement à toutes les atteintes de ce qui peut dissoudre l'unité. Tel est

[48] Théodore de Mopsueste, *Homélies catéchétiques*, p. 325.

[49] Cf. note de R. Roques, *L'univers dionysien*, p. 316, n. 1 à propos de l'exclusion de l'envie du chœur des dieux dans le *Phèdre* de Platon (φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἵσταται, 247 a).

[50] Théodore de Mopsueste, *Homélies catéchétiques*, p. 345, 357 et 366.

> l'enseignement que suggère saintement la tradition des symboles (ἡ τῶν συμβόλων παράδοσις) en dépouillant pour ainsi dire le néophyte de sa vie antérieure» (EH 401 A)[51].

– abjuration face à l'Occident des ténèbres et expulsion de la dissemblance,
– conversion vers l'Orient pour «recevoir dans leur parfaite pureté la possession et la contemplation de la lumière divine» (EH 401 B).

5. Sainte promesse: «Maintenant qu'il est tout à fait unifié, c'est avec un véritable amour qu'on accueille la sainte promesse qu'il fait de tendre de toutes ses forces vers l'Un» (τὰς ἱερὰς αὐτοῦ τῆς πρὸς τό ἓν ὁλικῆς συννεύσεως ὁμολογίας ἑνοειδοῦς γενομένου φιλαλήθως ἀποδεχομένη) (EH 401 B).

§ 6. – **6.** L'onction du corps symbolise le combat spirituel:

> «Les sacrificateurs qui achèvent l'opération sacrée de l'onction appelant ainsi symboliquement l'initié aux pieuses luttes qu'il va entreprendre désormais sous la direction du Christ» (EH 401 D).

– Imitation du Christ[52], qui est «le maître du combat» et «le premier des athlètes», et participation à sa passion:

> «Ainsi ayant vaincu toutes les opérations et toutes les substances qui font obstacle à sa déification, en mourant au péché par le baptême, on peut dire mystiquement qu'il partage la mort même du Christ» (τὰς πρὸς θέωσιν ἐναντίας αὐτῷ καταπαλαίσας ἐνεργείας τε καὶ ὑπάρξεις συναποθνήσκει Χριστῷ μυστικῶς εἰπεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ κατὰ τὸ βάπτισμα) (EH 404 A).

§ 7. – **7.** La triple immersion dans l'eau baptismale est une imitation de la mort du Christ:

> «Cette leçon symbolique apprend mystérieusement (ἡ συμβολικὴ διδασκαλία μυσταγωγεῖ) à celui qui reçoit le sacrement du baptême et qui est trois fois plongé dans l'eau, à imiter cette mort théarchique que fut l'ensevelissement pendant trois jours et trois nuits de Jésus, Source de vie»[53] (EH 404 B).

Denys ne donne pas le sens symbolique de la triple effusion d'huile sur l'eau du baptistère qu'il donnera au chapitre IV sur le myron:

> «Ainsi s'explique également, je crois, le rite selon lequel, dans le baptistère sacrificatoire, le Grand Prêtre répand l'huile sainte par des aspersions en forme de croix, montrant aux yeux qui savent voir que Jésus, par la plus sublime et la plus divine des humiliations, *a consenti pour nous déifier à mourir lui-même en croix*, arrachant généreusement à l'ancien gouffre de la mort destructrice quiconque, selon la mystérieuse expression de

---

[51] Traduction modifiée. Il y a une *redditio symboli* à Rome.

[52] Le Christ apparaît à la fois comme le président du stade et l'athlète. Cf. Clément d'Alexandrie, *Protreptique* X, 96, traduction de C. Mondésert, SC 2, Paris 1943, p. 56.

[53] Traduction modifiée.

l'Écriture, a reçu le baptême de sa mort, le faisant renaître en Dieu pour l'éternité.» (EH 484 B).

Ce texte est un des rares passages où Denys met en relation la déification de l'homme et la mort du Christ en croix qui est interprétée, selon l'*Hymne aux Philippiens*[54], comme une «divine humiliation».

§ 8 – **8.** La vêture de vêtements lumineux symbolise la mise en ordre de la vie:

«On revêt ensuite l'initié de vêtements lumineux. Maintenant que son courage et sa déification l'ont rendu insensible à tout ce qui appartient au domaine des oppositions, grâce à l'énergique tension de son vouloir vers l'Un, tout ce qui était en lui désordre s'ordonne; ce qui était informe prend forme et sa vie maintenant s'irradie d'une pleine lumière» (τῇ πρὸς τὸ ἓν ἐν συντονίᾳ συννεύσει τὸ ἄκοσμον κοσμεῖται καὶ τὸ ἀνείδεον εἰδοποιεῖται τῇ φωτοειδεῖ καθόλου ζωῇ λαμπρυνόμενον) (EH 404 C).

9. – La consécration par l'huile (onction postbaptismale) symbolise l'union à l'Esprit théarchique.

Le nouveau baptisé à la fois rayonne de lumière et répand une suave odeur, l'odeur de sa sainteté. La lumière est mise en relation avec le Christ qui est le «Rayon bienfaisant» et le parfum avec l'Esprit dont la procession comme l'effusion du parfum reste indicible:

«La consécration par l'huile parfume agréablement l'initié d'une suave odeur, car la sainte perfection de la naissance de Dieu en eux unit les rites à l'Esprit théarchique (Ἡ γὰρ ἱερὰ τῆς θεογενεσίας τελείωσις ἑνοῖ τὰ τελεσθέντα τῷ θεαρχικῷ πνεύματι). Mais cette effusion reste indicible, car son opération parfumante et perfectionnante demeure sur le plan intelligible. Je laisse le soin de la reconnaître intellectuellement à ceux qui ont mérité d'entrer en communion, sur le plan de l'intelligible, de façon sainte et divine, avec l'Esprit de Dieu» (ἐπιγνῶναι νοερῶς παρίημι τοῖς ἠξιωμένοις τῆς κατὰ νοῦν τοῦ θείου πνεύματος ἱερᾶς καὶ θεουργοῦ κοινωνίας)[55] (EH 404 C).

Le mystère de l'illumination qui comporte deux onctions, prébaptismale et postbaptismale, est donc, comme la consécration sacerdotale ou l'extrême onction, inséparable du mystère de l'onction. Ce sacrement est celui qui achève et perfectionne tous les autres.

Le symbolisme de l'onction est pneumatologique: l'effusion de l'odeur du parfum symbolise l'effusion de l'Esprit. Nous verrons, au chapitre sur l'Onction, que le parfum a aussi un sens christologique.

---

[54] Le Christ «s'est abaissé (ou humilié) lui-même, devenant obéissant jusqu'à la mort, à la mort sur une croix» (Ph 2, 8).

[55] Traduction modifiée. τὰ τελεσθέντα est un neutre.

10. Invitation à une «très sainte action de grâces» (ἐπὶ τὴν ἱερωτάτην εὐχαριστίαν) et admission «à la communion des mystères qui doivent le rendre parfait» (τῆς τῶν τελεστικῶν μυστηρίων αὐτῷ μεταδίδωσι κοινωνίας) (EH 404 D).

4° Le symbolisme des éléments

1. L'Eau

L'eau a un triple symbolisme, la purification, la vie, mais aussi la mort et ce triple symbolisme se retrouve dans le baptême. Tout d'abord elle est *purificatrice*:

> «Par la purification physique de l'eau, [la liturgie du baptême] enseigne [au nouveau baptisé] de façon plus corporelle à se purifier de toute malice en menant une vie vertueuse et toute en Dieu... Par la purification du corps entier dans l'eau, elle suggère un total renoncement aux œuvres de malice» (EH 397 B).

Mais l'eau est surtout *ce qui donne vie* aux êtres vivants, les désaltère et les fait croître. C'est pourquoi la piscine baptismale a été comparée avec le sein maternel. Denys l'appelle la «mère de toute filiation» (τὴν μητέρα τῆς υἱοθεσίας) (EH 396 C) et Théodore de Mopsueste, dans sa troisième *Homélie sur le baptême*, l'appelle le «sein spirituel»[56].

Enfin *la triple immersion symbolise les trois jours et les trois nuits de l'ensevelissement de Jésus* (EH 404 B). Ce symbolisme est paulinien. Il a été souvent repris dans les catéchèses baptismales, en particulier par Cyrille de Jérusalem dans sa seconde *Catéchèse mystagogique*[57].

2. La lumière

Dieu lui-même est la source de toute lumière: «Dieu est Lumière, en lui point de ténèbres» (ὁ θεὸς φῶς ἐστιν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία) (I Jn 1, 5). Il est Lumière, «Père des Lumières» (Jc 1, 17). «Il habite une lumière inaccessible» (I Tm 6, 16).

Si l'on replaçait ces citations de l'Écriture dans le *Corpus dionysien,* il faudrait dire que la citation de l'*Épître de Jacques* (1, 17), qui est au début de la *Hiérarchie céleste* (120 B), commande sa vision hiérarchique des dons divins comme effusion de lumière, et que celle de la *I^e^ Épître à Timothée* (6, 16), citée dans la *Hiérarchie céleste* (140 D), caractérise

---

[56] Théodore de Mopsueste, *Homélies catéchétiques*, § 9-10, p. 419-425.

[57] Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, p. 111-119.

explicitement la ténèbre. Toute la pensée de Denys est dominée par ce symbolisme de la lumière et de la ténèbre qui se fonde sur l'Écriture.

Le baptême est un passage de la mort à la vie et des ténèbres à la lumière. Toutefois la différence entre la lumière naturelle et la lumière divine, c'est qu'il est toujours possible de refuser cette dernière; elle ne s'impose pas, elle se propose, et, selon le mot de René Roques, «le baptême n'ouvre les yeux qu'à celui qui veut voir»[58].

Un autre symbolisme qui trouve son origine dans la Bible, c'est l'opposition de l'Orient[59] et de l'Occident.

Les titres solaires du Christ sont: Lumière: φῶς (Jn 1, 9), Soleil: Ἥλιος (Ps 18, 6) et Orient: Ἀνατολή (Lc 1, 78). Lumière sans déclin, le Christ est célébré comme «Étoile du matin», ou «Soleil levant qui vient d'en-Haut». Le titre christologique *Oriens ex alto* ne désigne pas seulement l'origine céleste du Christ qui se manifeste dans sa venue sur la terre où règne l'ombre de la mort, mais également son triomphe sur la mort dans la résurrection. Le Christ est le vrai Orient car il ne connaît point de déclin, c'est l'éternel Orient.

C'est pourquoi l'abjuration de Satan se fait tourné vers l'Occident, symbole des ténèbres, et la soumission au Christ, tourné vers l'Orient.

3. *L'huile sainte*

Le symbolisme de l'huile est lié à son usage. Il y a deux usages de l'huile, l'un profane et l'autre sacré, l'un païen: c'est l'onction de l'athlète en vue de la lutte dans les jeux du cirque, l'autre vétero-testamentaire: c'est l'onction du prêtre, du prophète ou du messie pour la royauté. Le symbolisme de l'huile dont on enduit le corps des athlètes est celui de la force nécessaire pour le combat spirituel. Le symbolisme de l'huile parfumée est la consécration.

Depuis saint Irénée de Lyon, l'onction a une signification trinitaire:

> «Car dans le nom de "Christ" est sous-entendu Celui qui a oint (*qui unxit*), Celui qui a été oint (*et ipse qui unctus est*) et l'Onction même dont il a été oint (*in qua unctus est*): Celui qui a oint, c'est le Père, Celui qui a été oint, c'est le Fils, et il l'a été dans l'Esprit qui est l'Onction. Comme le dit le

---

[58] R. Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1983, p. 252.

[59] Voir les études de F.-J. Dölger: — *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*, Münster 1918, — *Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie*, Münster 1925, — «Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logostheologie des christlichen Altertums», *Antike und Christentum*, Bd I (1929), 271-290, — *Lumen Christi*, Paris 1958.

Verbe par la bouche d'Isaïe: *"L'Esprit de Dieu est sur moi parce qu'il m'a oint"*: ce qui indique tout ensemble et le Père qui a oint et le Fils qui a été oint et l'Onction qui est l'Esprit» (*Adversus Haereses* III, 18, 3)[60].

Le Christ (χριστός) est l'«Oint du Seigneur». L'Onction comme telle est l'œuvre de l'Esprit Saint. Certes Denys l'Aréopagite ne reprend pas cette signification trinitaire de l'Onction, mais il la met directement en rapport avec l'Esprit Saint. C'est ce que nous verrons plus longuement dans le chapitre sur le myron ou le mystère de l'Onction.

Conclusion: Image et symbole — le symbolisme dissemblable et le symbolisme ressemblant

Ce qu'il me semble important de noter, c'est la différence de position de Denys, vis-à-vis du symbole, dans la *Hiérarchie céleste* et dans la *Hiérarchie ecclésiastique*. Dans la première, il montre la supériorité du symbole dissemblable pour traduire la transcendance divine et représenter les ordres angéliques. Dans la seconde, au contraire, les propriétés des éléments naturels utilisés dans le rite sacramentel, comme l'eau, le feu ou l'huile, expriment une ressemblance entre l'ordre naturel et l'ordre sacramentel ou mystérique. Il y a une connaturalité (οἰκειότης) entre les réalités surnaturelles et les éléments matériels qui les portent comme dans l'eau du baptême, l'huile parfumée et le baiser de paix.

C'est la différence entre l'image et le symbole[61]. Dans l'image, la différence entre la réalité intelligible ou spirituelle représentée, par exemple les chérubins, et sa représentation sensible ou matérielle, avec un corps couvert d'yeux, six ailes, etc.... exige immédiatement une négation de l'adéquation de la représentation et de la réalité représentée. Dans le symbole sacramentel, la réalité des éléments matériels entre dans la signification du rite sacramentel lui-même et manifeste l'opération divine: purification par l'eau, illumination par la lumière etc.... L'image est donnée par l'Écriture, le symbole dans la liturgie. Mais le symbole

---

[60] Cf. A. Orbe, *La Unción del Verbo. Estudios Valentinianos*, vol. III, Roma 1961. Le Père Orbe distingue une onction cosmique du Verbe, en vue du cosmos, et une onction sotériologique du Christ, en vue de l'Église. Voir aussi Y. de Andia, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Paris 1986, Ch. VI, II. Oint de l'Esprit par le Père (*unctus est a Patre Spiritu*), pp. 189-193.

[61] Sur l'image et le symbole dans la tradition néoplatonicienne et en particulier chez Proclus, voir J. Dillon, «Image, Symbol and Analogy: Three Basic Concepts of Neoplatonic Allegorical Exegesis», in: *Significance of Neoplatonism*, edited by R. Baine Harris, *International Society for Neoplatonic Studies*, Old Dominion University, Norfolk, New York 1976, pp. 247-262.

comme l'image doit être purifié par le mouvement anagogique de l'esprit pour rejoindre la réalité divine exprimée.

5° L'UNIFICATION

Le baptême, naissance à la vie divine et illumination de tout l'être est compris par Denys comme un passage des ténèbres à la lumière — ce qui est le sens même de l'illumination –, mais aussi comme le passage de la vie divisée à la communion avec l'Un (symbolisé par le dépouillement des vêtements), le passage de la dissemblance (abjuration face à l'Occident) à la ressemblance (conversion vers l'Orient) et le passage de la mort à la vie (triple immersion qui symbolise l'ensevelissement du Christ pendant trois jours).

Cette unification intérieure est un «combat» spirituel à la suite du Christ, pour lequel le baptisé reçoit l'onction prébaptismale, une «tension énergique vers l'Un» et une «mise en ordre» de la vie, symbolisée par la vêture de vêtements lumineux.

Enfin l'union est à la fois une union avec Dieu et, grâce à l'onction postbaptismale, une union et une communion (κοινωνία) avec l'Esprit de Dieu, selon l'intellect (κατὰ νοῦν) (EH 404 C). Cette mention de l'intellect nous permet de situer les deux points de vue de Denys sur l'union de l'intellect à Dieu: dans les *Noms divins*, l'union à l'Un est une ἕνωσις ὑπὲρ νοῦν, dans la *Hiérarchie ecclésiastique*, il y a une communion selon l'intellect avec l'Esprit divin (κοινωνία κατὰ νοῦν τοῦ θείου πνεύματος).

2) Μυστήριον συνάξεως εἴτ' οὖν κοινωνίας
LE MYSTÈRE DE LA SYNAXE ET DE LA COMMUNION

1° DÉFINITION DE L'EUCHARISTIE[62] COMME SYNAXE ET COMMUNION

1. Synaxe

Le terme grec σύναξις signifie assemblée, rassemblement ou réunion. La *sainte synaxe*, dans l'usage liturgique, signifie l'assemblée eucharistique. L'usage du terme «eucharistie» pour désigner le sacrement de l'eucharistie ne correspond pas exactement au sens du terme grec εὐχαριστία dont le sens originel est «action de grâce» (CH 177 C et EH 393

---

[62] Sur l'eucharistie chez Denys, voir E. Boularand, «L'Eucharistie d'après le Pseudo-Denys l'Aréopagite», BLE 4 (1957, 4) 193-217 et (1958, 3) 129-169.

C), mais, dans le sens plus précis d'action de grâce de l'Église, il peut indiquer la prière eucharistique ou anaphore (EH 436 C).

2. Communion

De même, le sens du mot français «communion» est plus restrictif que le sens du mot grec κοινωνία qui signifie à la fois communion et participation à Dieu ou aux mystères divins. Κοινωνός est le terme employé dans l'*Épître de Pierre* (1, 4) pour dire que les croyants seront «participants» à la nature divine, ce que la Vulgate traduit «*consortes naturae divinae*».

R. Roques propose de nommer «sacrement d'union»[63] le *mystère de la synaxe et de la communion* décrit par le chapitre III de la *Hiérarchie ecclésiastique*, car ce sacrement «nous arrache à nos vies partagées pour les rassembler dans une unité qui les divinise et, par cette réduction divine de nos divisions, nous accorde la communion et l'union à l'Un» (τὰς μεριστὰς ἡμῶν ζωὰς εἰς ἑνοειδῆ θέωσιν συναγούσης, καὶ τῇ τῶν διαιρετῶν θεοειδεῖ συμπτύξει τὴν πρὸς τὸ ἓν κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν δωρουμένης) (EH 424 C).

Théodore de Mopsueste a défini également la communion comme sacrement de l'unité[64]. Mais ce thème était déjà présent chez Ignace d'Antioche[65]. Denys l'Aréopagite se situe dans la tradition des Églises d'Antioche et de Jérusalem, à la suite d'auteurs qui ont écrit des catéchèses mystagogiques comme Théodore de Mopsueste et Cyrille de Jérusalem. Mais la différence entre ceux-ci et lui, c'est que leurs explications sont souvent moralisantes, tandis que les siennes reviennent aux principes néoplatoniciens. Une comparaison bien étayée, ce qui sortirait du cadre de cette étude dont ce n'est pas l'objet, doit se faire sur la structure du sacrement, mais aussi sur le type de «contemplation» proposée. Qu'il nous suffise d'évoquer la correspondance entre la description du rite et la signification donnée dans la contemplation.

2° DESCRIPTION DU RITE

1. Sainte invocation au bas de l'autel.
2. Encensement de l'autel.

---

[63] R. Roques, *L'Univers dionysien*, p. 258.

[64] Théodore de Mopsueste, *1e Homélie sur la Messe* (= *Hom.* XV), 40-41, éd. Tonneau, pp. 523-527, et *2e Homélie* (= *Hom.* XVI), 24, *ibid.*, pp. 569-571.

[65] Ignace d'Antioche, *Lettres*, introduction, traduction et notes par P. T. Camelot, SC 10 bis, Paris 1944, pp. 36-39.

3. Psalmodie.

4. Commémoraison des saintes Tablettes.

5. Sortie des catéchumènes, puis des possédés et des pénitents.

6. Déposition sur l'autel du pain sacré et du calice de bénédiction.

7. Hymne de la foi catholique.

8. Baiser de Paix.

9. Proclamation des saintes Tablettes.

10. Lavement des mains.

11. Louange.

12. Consécration et

13. Exposition «sous le voile des symboles sacrés de l'œuvre divine qu'il vient d'accomplir».

14. Exhortation à communier saintement.

Distribution de la communion théarchique.

15. Action de grâces du Grand Prêtre:

«Cependant que la foule ne prend garde qu'aux seuls symboles divins lui, au contraire, inspiré par l'Esprit théarchique, ne cesse d'élever son âme vers le saint principe du rite sacramentel, grâce à des contemplations bienheureuses de l'ordre intelligible, conformément aux lois de la hiérarchie, dans cette pureté habituelle qu'il doit à sa vie toute en Dieu» (EH III, 428 A).

3° CONTEMPLATION DU RITE (θεωρία)

Le but est l'« instruction spirituelle des nouveaux baptisés», c'est pourquoi la contemplation se présente comme une catéchèse mystagogique.

§ 1. – Le chant des très saintes Écritures leur rappelle la «nécessité de se purifier totalement» (428 A-B),

– la distribution du pain et du vin, la nécessité

«d'*unifier leurs mœurs* en vivant tout en Dieu, en même temps qu'elle leur rappelle pieusement la *mémoire de la très sainte Cène, symbole primitif de tout sacrement* (καὶ τοῦ θειοτάτου δείπνου καὶ ἀρχισυμβόλου τῶν τελουμένων εἰς μνήμην ἱερὰν ἄγει) et dont l'instituteur même de ces symboles a tout à fait raison d'exclure quiconque se présente au saint banquet dans l'impureté et sans s'être réconcilié avec lui, enseignant par là même de façon très divine qu'en prenant vraiment l'habitude d'approcher des mystères divins, on mérite vraiment de s'assimiler à eux et d'entrer en communion avec eux (ὡς ἡ καθ' ἕξιν ἀληθὴς ἐπὶ τὰ θεῖα προσέλευσις τὴν πρὸς τὸ ὅμοιον αὐτῶν κοινωνίαν τοῖς προσιοῦσι χαρίζεται)» (EH 428 A-B).

§ 2.: Nécessité du passage des signes aux réalités, des effets à la cause pour contempler les réalités intelligibles:

> «Mais laissons aux imparfaits ces *signes* qui, comme je l'ai dit, sont *peints* magnifiquement *dans les vestibules des sanctuaires*; ils suffiront à nourrir leur contemplation. Pour nous, dans la considération de la sainte communion, remontons des effets aux causes, et, grâce aux lumières que nous dispensera Jésus, nous pourrons contempler harmonieusement les *réalités intelligibles* où se reflète clairement la bienheureuse bonté des *modèles* (qui sont au-delà même de l'intelligence)» (EH 428 C).

Ce passage ne peut pas ne pas nous faire penser au célèbre passage de Plotin[66] sur le visiteur qui reste à contempler les statues dans le vestibule du palais jusqu'au moment où le maître de maison entre dans son palais et alors sa beauté fait oublier au visiteur celle des images.

Le passage des signes sensibles aux réalités intelligibles, dans l'ordre de la contemplation, est aussi, dans l'ordre mystagogique, l'abandon du vestibule et l'entrée dans le sanctuaire.

§ 3 – **1.** Invocation et **2.** encensement:

> «Il nous faut donc, je crois, *pénétrer maintenant dans le sanctuaire*, puis, ayant dévoilé le caractère intelligible de la première des images, fixer nos yeux sur cette beauté qui lui donne forme divine et considérer avec un regard divin la double marche du grand prêtre, allant d'abord répandre le parfum depuis l'autel des divins sacrifices jusqu'aux extrémités même du temple, puis revenant à l'autel pour accomplir le sacrifice» (EH 428 D).

§ 4 – **3.** Psalmodie:

> «La sainte psalmodie qui accompagne à peu près tous les mystères hiérarchiques ne devrait pas manquer non plus au plus hiérarchique de tous» (EH 429 C).

4. Commémoraison des saintes tablettes scripturaires

L'enseignement des tables des Saintes Écritures «à ceux qui sont capables de déification», «c'est cette opération par laquelle Dieu lui-même confère à tout ce qui existe *substance et ordre* (ὕπαρξίν τε καὶ διακόσμησιν), ... ce sont *les opérations de Jésus fait homme*; c'est la vision

---

[66] Plotin, *Traité 38*, (*Ennéade* VI 7), 35, 8-20, introduction, traduction, commentaire et notes de P. Hadot, Paris, 1988, p. 173: «Ainsi un visiteur, pénétrant dans une maison que des ornements variés rendaient belle, contemplerait d'abord chacune des merveilles variées qui se trouvent à l'intérieur de celle-ci et les admirerait, avant qu'il n'ait vu le maître de maison. Mais, dès qu'il aurait vu celui-ci, rempli d'admiration pour lui dont la beauté n'est pas de même nature que celle des statues, mais qui est digne de la contemplation véritable, abandonnant alors toutes ces choses, il ne regarderait plus que celui-ci sans s'occuper du reste».

secrète et mystique de cet inspiré qui fut le plus cher des apôtres, c'est enfin l'*explication théologique des mystères concernant Jésus* et qui ne sont pas de ce monde, explication destinée à ceux qui sont aptes à la déification et confirmée par des élévations sacramentelles, saintes et conformes à Dieu» (EH 429 C-D).

§ 5 – **3.** Psalmodie

La psalmodie symbolise le triple accord dans les chants divins: avec Dieu, entre nous et avec nous-mêmes:

> «Aussi lorsque les chants sacrés qui résument les plus saintes vérités ont harmonieusement préparé nos âmes aux mystères que nous devons progressivement célébrer, lorsqu'ils nous ont mis à l'unisson des chants divins et nous ont ainsi accordés non seulement aux réalités divines, mais avec nous-mêmes et mutuellement entre nous de façon que nous ne formions plus qu'un chœur unique et homogène d'hommes saints...» (EH 432 A).

4. Le rappel des saintes tablettes[67] montre que l'unité des Testaments est opérée par le Saint Esprit qui inspire à la fois les paroles et les actes; c'est pourquoi les prophéties se réalisent dans les événements de l'histoire du salut et la «théologie» s'accomplit dans la «théurgie»[68]

> «En considérant ces textes sacrés d'un œil saint, on y contemplera l'unité et l'unicité d'une concordance dont le moteur est l'unité même de l'Esprit théarchique». En effet l'Ancien Testament annonce le nouveau selon l'ordre qui est prescrit par la hiérarchie.
>
> «Car ce qui était annoncé par l'un, les événements que rapporte l'autre en ont confirmé l'authenticité et c'est dans l'Opération de Dieu (θεουργία) que culmine et s'achève la Parole de Dieu (θεολογία)» (EH 432 B).

§ 6 – **5.** Expulsion **a)** des catéchumènes qui ne sont pas encore «accouchés» à la vie et à la lumière baptismale (EH 432 C).

§ 7 – **b)** des possédés qui sont des profanes (EH 434 B-C).

c) des pénitents (EH 436 B).

Il y a un ordre dans l'exclusion: Denys fait une distinction entre a) *les catéchumènes* «qui ne sont pas initiés ni consacrés sacramentellement»,

b) *les possédés* ou profanes

---

[67] Les tablettes sont ici les textes écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament.

[68] On pourrait également appliquer ce principe dionysien de l'achèvement de la «théologie» dans la «théurgie» à l'œuvre de Denys lui-même en disant que la *Hiérarchie ecclésiastique* achève les *Noms divins*, les paroles s'accomplissant dans les actes, mais celles-ci sont ou bien les paroles prophétiques ou bien les paroles sacramentelles.

«qui n'ont pas exercé cette tension ferme et constante de tout leur être vers les réalités qui les eût conduits à une déification durable» (ὡς οὐκ ἀφικόμενοι διὰ τῆς πρὸς τὰ θεῖα συντόνου καὶ ἀνενδότου συννεύσεως ἐπὶ τὸ τῆς θεοειδοῦς ἕξεως ἀκίνητον καὶ δραστήριον),

et c) *les pénitents*

«qui ont renoncé à vivre dans le péché, mais qui ne sont pas encore libérés des imaginations mauvaises parce qu'ils n'ont pas acquis de façon durable le désir amoureux et sans mélange de Dieu (καὶ ἔρωτι θείῳ καὶ ἀμιγεῖ καταρθέντες)».

d) «Les derniers rejetés sont enfin ces hommes qui *n'ont pas réussi à s'unifier totalement*, ceux qui, pour employer le langage de la Loi, ne sont ni totalement irréprochables ni totalement impeccables» (EH 436 B).

Le mal est défini d'une manière négative par rapport au bien, c'est un mal «par défaut», une absence de «tension vers les choses divines», de «désir amoureux divin» (θεῖος ἔρως) et enfin d'unification (ἑνοειδεῖς), ceux qui ne sont ni totalement irréprochables (ἄμωμοι) ni totalement indemnes (ἀλώβητοι), ce sont les «tièdes» ni chauds ni froids qui sont vomis par Dieu dans l'*Apocalypse* (3, 16), ceux qui sont divisés en eux-mêmes ou qui, comme Israël suivant les prêtres de Baal (I R 18, 21), clochent des deux jarrets[69].

6. Déposition sur l'autel du pain et du vin, puis

7. Hymne de la foi catholique:

«Les ministres les yeux levés pieusement vers le plus sacré des sacrements chantent le chant qu'on appelle tantôt cantique de louange, tantôt symbole d'adoration, d'autre fois, de façon que je crois plus divine, action de grâce hiérarchique, car il résume en lui tous les dons sacrés que nous devons à Dieu» (Τὸν ὕμνον δέ τοῦτον οἱ μὲν ὁμολογίαν καλοῦσιν, οἱ δὲ τῆς θρησκείας τὸ σύμβολον, ἄλλοι δὲ ὡς οἶμαι θειότερον ἱεραρχικὴν εὐχαριστίαν) (EH 436 C).

Ce «cantique universel de louange en l'honneur du Principe qui est la source et le dispensateur de tout bien» (EH 436 C) est nommé «confession de foi» (ὁμολογία) ou «symbole» (τὸ σύμβολον), par les uns, et, par d'autres, «eucharistie» (εὐχαριστία). Les uns pensent qu'il s'agit du Gloria[70], d'autres, comme R. Roques et moi-même, pensent que c'est le

---

[69] Cf. C. Edlung, *Das Auge der Einfalt*, Copenhague-Lund 1952, J. Amstutz, *Haplotès. Eine begriffgeschichitliche Studie zum jüdisch-christlichen Griechisch*, Bonn 1968 et Y. de Andia, art. «Simplicité dans l'Écriture et les Pères de l'Église», DSp, t. 14, Paris 1990, col. 892-903.

[70] M. de Gandillac donne un historique de cette question dans son Introduction aux *Œuvres complètes de Pseudo-Denys l'Aréopagite*, pp. 22-25.

Credo[71], d'autres, comme Thibaut[72] et E. Honigman[73], qu'il s'agit de l'anaphore eucharistique.

§ 8 – **8.** Présentation du pain et du calice, puis baiser de paix:

«On échange saintement le très divin baiser de paix, puis on procède à cette commémoraison mystique des saintes tablettes qui n'est pas de ce monde (ἡ μυστικὴ καὶ ὑπερκόσμιος ἀνάρρησις). *Car il est impossible de se recueillir pour atteindre à l'Un, ni de participer à la pacifique union de l'Un si l'on demeure divisé d'avec soi-même* (Οὐ γὰρ ἔνεστι πρὸς τὸ ἓν συνάγεσθαι καὶ τῆς τοῦ ἑνὸς μετέχειν εἰρηναίας ἑνώσεως τοὺς πρὸς ἑαυτοὺς διῃρημένους).

Si, au contraire, grâce aux lumières qui nous viennent de *la contemplation et de la connaissance de l'Un* (Εἰ γὰρ ὑπὸ τῆς τοῦ ἑνὸς θεωρίας καὶ γνώσεως ἐλλαμπόμενοι), nous parvenons à nous recueillir et à nous unifier de façon vraiment divine (πρὸς τὴν ἑνοειδῆ καὶ θείαν συναγωγὴν ἑνοποιηθῶμεν), il ne nous adviendra plus jamais de succomber à la diversité de ces convoitises qui fomentent entre semblables des dissensions matérielles et passionnées. *Il me semble donc que c'est cette vie unifiée et indivisible* (τὴν ἑνοειδῆ καὶ ἀδιαίρετον ζωὴν) *que prescrit la cérémonie du baiser de paix,* fondant celui qui s'assimile à Dieu en Celui même qui est la source de cette assimilation et privant celui qui se sépare de Dieu de l'unité des spectacles divins» (EH 437 A-B).

Le baiser de paix est le rite liturgique qui correspond à la pacifique Union de l'Un dont il est question dans le ch. IX des *Noms divins* sur la Paix.

§ 9 – **9.** Proclamation des saintes tablettes

Par la commémoraison des saintes tablettes on proclame le nom de ceux qui ont vécu saintement:

«On lit les noms des saints pour manifester ainsi qu'ils sont inséparablement unis à lui (le Christ), dans une *sainte union qui n'est pas de ce monde*» (πάρεστιν ἀδιαστάτως ἡ τῶν ἁγίων ἀπογραφὴ τὸ συνεζευγμένον αὐτῶν ἀδιαιρέτως ἐμφαίνουσα τῆς πρὸς αὐτὸν ὑπερκοσμίου καὶ ἱερᾶς ἑνώσεως) (EH 437 B).

Cette ὑπερκοσμιὸς ἕνωσις est celle des saints dans le ciel avec le Christ.

---

[71] Cf. R. Roques, *L'Univers dionysien*, p. 265. Le credo était en usage à chaque liturgie à Constantinople dès 536, probablement dès 511: cf. R. Taft, *The Great Entrance*, OCA 200, PIO, Rome 1976, «The Creed», p. 396-405 et K.-H. Uthemann, «Creed», *The Oxford Dictionary of Byzantium*, New York-Oxford 1991, p. 545. L'argument en faveur du credo serait de dire que le credo (n° 7) précède l'anaphore qui est évoquée avec la commémoraison mystique des saintes tablettes (n° 8).

[72] Cf. J. B. Thibaut, «Le Pseudo-Denys l'Aréopagite et la "prière catholique" de l'Église primitive», ÉOr 20 (1921) 283-294.

[73] E. Honigman, *Pierre l'Ibérien...*, pp. 4-5.

§ 10 – **10.** Lavement des mains

Le lavement des mains symbolise la purification des extrémités grâce à laquelle le grand prêtre

> «pourra procéder généreusement à des tâches inférieures tout en restant invulnérable aux atteintes de l'impureté, *puisqu'il est totalement uni à Dieu, pour se retourner ensuite vers l'Un* auquel il demeure uni grâce à une conversion pure et immaculée qui sauvegarde la plénitude et l'intégrité de sa conformité avec Dieu» (καὶ πρὸς τὸ ἓν αὖθις ἑνιαίως ἐπιστρεφόμενος ἄχραντον ποιήσεται καὶ ἀκηλίδωτον τὴν ἐπιστροφὴν ὡς τοῦ θεοειδοῦς ἀποσώζων τὸ πλῆρες καὶ ὁλόκληρον) (EH 440 A).

Grâce à cette purification les prêtres

> «seront illuminés par les claires visions divines, car les rayons qui ne sont pas de ce monde aiment à refléter leur propre splendeur avec un éclat plus intégral et plus lumineux sur des *miroirs* faits à leur image» (EH 440 B).

Cette purification des extrémités des doigts signifie que «le Christ voit toutes nos pensées, même les plus secrètes» (EH 440 B).

§ 11 – **11.** Louange

Commémoraison de toute l'histoire du salut: péché de l'homme, incarnation du Verbe par «philanthropie» et divinisation de la nature humaine[74] (440 C).

§ 12 – **12.** Consécration

> «Le but de ces chants et de cette liturgie est bien de commémorer l'œuvre divine. C'est pourquoi le grand prêtre, homme de Dieu, se tenant debout devant l'autel des divins sacrifices, célèbre les saintes œuvres qu'on vient de rappeler et qu'opéra divinement *Jésus* en exerçant à notre endroit sa très sainte Providence, pour le salut du genre humain avec l'assentiment du *Père* très saint et dans l'*Esprit Saint*, comme le dit l'Écriture.
>
> Ayant ainsi célébré les mystères, s'étant initié (ἐποπτεύσας) de façon intellectuelle et par les yeux de l'intelligence à leur sainte contemplation, le Grand Prêtre procède alors à la consécration symbolique (ἐπὶ τὴν συμβολικὴν ἱερουργίαν) selon les règles instituées par Dieu même. C'est pourquoi, comme il vient de célébrer la louange sainte des opérations divines, il s'excuse modestement de servir d'instrument à une liturgie qui le dépasse. Dans sa piété, il s'écrie d'abord: "C'est toi qui l'as dit: '*Faites cela en mémoire de moi*'[75]"» (EH 441 C-D).

---

[74] Ce paragraphe sur la philanthropie divine et la divinisation de la nature humaine a été étudié dans le premier chapitre.

[75] I Co 11, 24-25.

Consécration des divins mystères et présentation aux yeux de tous des mystères qu'il vient d'accomplir sous les espèces symboliquement présentes.

§ 13 - **13.** Dévoilement des offrandes

Denys donne deux explications symboliques du dévoilement des offrandes: en EH 428 A, il s'agissait de la théurgie, et, ici, en EH 444 C, de la vie du νοῦς:

«En offrant Jésus-Christ à nos yeux, il nous montre ainsi de façon sensible et comme en image ce qui constitue la vie même de notre intelligence» (EH 444 C).

§ 14 – **14.** Communion du Grand Prêtre et distribution de la communion: cet ordre signifie qu'il faut pratiquer ce que l'on enseigne avant de l'enseigner.

§ 15 – **15.** Action de grâces

«*"Goûtez,* dit l'Écriture, *et voyez"*[76]. Car c'est en s'initiant saintement aux mystères de Dieu que les initiés confesseront l'immensité des grâces reçues» (EH 445 B).

Conclusion: Eucharistie et contemplation

«Telle est donc la grandeur de la très sainte communion, et tels sont les beaux spectacles intelligibles (καλὰ τὰ νοητὰ θεάματα) par quoi *elle élève notre intelligence jusqu'à l'Un* (πρὸς τὸ ἕν), grâce à ces rites hiérarchiques qui nous font entrer avec lui en communauté et en communion (κοινωνίαν καὶ σύναξιν)» (EH 472 D).

La contemplation est définie, dans la description du rite, en EH 428 A, et ici, en EH 445 B, dans la contemplation du rite, au sein de l'action de grâces. *La contemplation est inséparable de l'eucharistie.*

En EH 428 A, il s'agissait de la contemplation du Grand Prêtre définie comme — élévation «*de son âme vers le saint principe* du rite sacramentel,

– grâce à des *contemplations bienheureuses de l'ordre intelligible,*

– conformément aux *lois de la hiérarchie,*

– dans cette pureté habituelle qu'il doit à *sa vie tout en Dieu*»;

ici, en EH 445 B, de «notre» contemplation définie comme

– élévation *notre intelligence jusqu'à l'Un* (πρὸς τὸ ἕν),

– (par) les *beaux spectacles intelligibles* (καλὰ τὰ νοητὰ θεάματα),

– grâce à ces *rites hiérarchiques* qui nous font entrer avec lui

– *en communauté et en communion* (κοινωνίαν καὶ σύναξιν).

---

[76] Ps 33, 9.

Nous retrouvons la même définition de la contemplation de ce mystère de la communion et des mystères en général,

– c'est une anagogie de l'esprit vers l'Un,
– par la contemplation des beaux spectacles intelligibles,
– grâce (à une vie sainte) et à des rites hiérarchiques
– qui nous font entrer en communion et union avec l'Un.

Deux actes: l'anagogie de l'esprit et l'initiation hiérarchique.

Deux fruits donnés par le moyen du rite hiérarchique ou du mystère: la contemplation des beaux spectacles et l'union avec l'Un.

Mais si l'anagogie de l'intellect va au-delà des spectacles jusqu'à l'Un, la contemplation demeurant attachée aux spectacles variés et aux symboles bigarrés, alors le seul «but» du mystère et son fruit est l'union avec l'Un.

Les spectacles sont encore multiples, comme les symboles, seule l'union avec l'Un dépasse la multiplicité des symboles.

On retrouve l'intuition néoplatonicienne de la nécessité de dépasser les spectacles intelligibles donnés à l'intellect, pour atteindre à l'unicité et l'union à l'Un. Le dépassement de la *théorie* et du *nous* pour l'union avec l'Un va de pair avec l'entrée dans la ténèbre, c'est ce que nous verrons dans la dernière partie. Au-delà de la contemplation des mystères, dans les *Hiérarchies*, il y a l'entrée dans la ténèbre de l'inconnaissance de la *Théologie mystique*. L'union avec l'Un présente dans la *Hiérarchie ecclésiastique* est le fruit des mystères et ne saurait avoir lieu en dehors des mystères qui nous donnent d'exister et de connaître divinement.

4° Le symbolisme

Je voudrais retenir deux «symboles», action ou réalité[77], car l'explication qu'en donne Denys est caractéristique de son mode d'explication des symboles. Il s'agit de l'encensement de l'église par l'Évêque et de la fraction du pain.

---

[77] R. Roques a raison de dire que «Denys ne présente jamais formellement la communion eucharistique comme une participation au corps et au sang du Sauveur» (*L'Univers dionysien*, p. 263), mais le réalisme du symbole, fondé sur «la mémoire de la très sainte Cène, symbole primitif de tout sacrement» que Denys mentionne au début de ce chapitre III, ne doit pas être méconnu et l'on ne peut donner au mot σύμβολον, au Ve-VIe siècle, le sens positiviste moderne du mot «symbole» qui s'oppose à la réalité. Si Denys ne parle pas de «l'humanité» du Christ», c'est plutôt la christologie qui doit être mise en cause.

1. L'encensement

Il faut, nous dit Denys, «considérer avec un regard divin la double marche du grand prêtre, allant d'abord répandre le parfum depuis l'autel des divins sacrifices jusqu'aux extrémités même du temple, puis revenant à l'autel pour accomplir le sacrifice» (EH 428 D). La «double marche» du Grand Prêtre est le double mouvement de la procession et de la conversion qui s'achève par la mention du retour «à la contemplation de l'Un qui lui donne son unité et sa consistance dans la pureté»[78]. C'est ainsi que R. Roques comprend ce passage difficile que nous avons déjà commenté en critiquant l'interprétation de la divinisation selon Denys, par J. Gross, dans sa thèse sur *La divinisation chez les Pères*.

J. Stiglmayr[79] avait déjà signalé que le mouvement circulaire de l'évêque qui sort du saint des saints pour encenser la périphérie de l'église et revenir à l'autel représente le mouvement de la dialectique ternaire du néoplatonisme μονή - πρόοδος - ἐπιστροφή, bien que, dans le cas présent, il faudrait plutôt dire πρόοδος - ἐπιστροφή - μονή. Dans ce cas, le retour à son principe propre serait le retour à la μονή.

2. Fraction du pain

Mais la fraction du pain est expliquée, à la suite, de la même manière:

«Il en est de même pour le sacrement de la communion: tout en conservant son principe unique, simple, indivisé, *il se multiplie* par amour des hommes dans une sainte variété de symboles, *il s'étend* jusqu'à la totalité de ces pieuses images qui figurent la Théarchie; mais, unifiant la variété de ces symboles (ἀλλ' ἑνοειδῶς ἐκ τούτων), *il retourne* à sa propre unité et il confère l'unité (αὖθις εἰς τὴν οἰκείαν μονάδα συνάγεται καὶ ἑνοποιεῖ) à tous ceux qui viennent sainement à lui» (EH 429 A).

Le sujet de la phrase est le sacrement de la communion qui, à la fois *se multiplie en une sainte variété de symboles*, les saintes espèces ou parcelles de pain eucharistique, *et retourne à sa propre unité*, c'est-à-dire à l'unité du corps du Christ, ce qui est bien le sens, sans être dit explicitement.

Par conséquent l'encensement de l'église par l'évêque, figure de la Théarchie, et la fraction du pain sont expliqués par rapport

1. au schéma néoplatonicien de la procession-conversion-permanence

---

[78] R. Roques, *L'Univers dionysien*, p. 263.

[79] J. Stiglmayr, *Des hl. Dionysius Areopagita angeblichen Schriften über die beiden Hierarchien*, Munich, 1911, p. 124, n. 2.

2. et à la «multiplication de l'Un» que nous avons trouvée tout au long des *Noms divins*.

Finalement c'est le principe de la réalité du mystère divin de l'incarnation du Verbe ou de l'eucharistie qui est le principe d'explication du mystère. Nous retrouvons le double mouvement de condescendance ou de philanthropie divine, d'une part, et d'anagogie de l'esprit et de divinisation de l'homme, de l'autre, qui a été le point de départ de cette réflexion sur la divinisation.

5° L'UNION

C'est à cause de ce caratère unitif que ce sacrement est appelé le «sacrement des sacrements» (τελετῶν τελετή) (EH 424 C), et c'est aussi à cause de cela qu'il est au centre de ma réflexion sur l'*henosis*. Il faut que nous ayions réduit nos divisions intérieures ou extérieures pour devenir uniformes ou acquérir la forme de l'Un (ἑνοειδής), vivre en communion (κοινωνία) avec les autres et pouvoir nous unir à l'Un qui, d'une manière supérieure, nous unifie et nous divinise (EH 424 C). L'unité se fait à trois niveaux:

– union (ἕνωσις) avec l'Un,
– unification de soi
– et communion (κοινωνία) avec les autres.

Tels sont les effets du mystère de la synaxe et de la communion.

L'*henosis* se fait avec l'Un, la *koinônia* dans le sacrement, avec tous les participants à la même réalité et unité divine. C'est cela la différence entre l'union qui est avec l'Un et la communion avec tous, dans l'Un.

Il reste une question: est-ce que la communion ne remet pas en cause l'ordre hiérarchique? Est-ce que l'idée d'inférieur n'est pas contraire à la communion où nous sommes tous «frères» ou «membres» d'un même corps? Dans ce cas là, que devient l'idée de hiérarchie? N'est-ce-pas sa limite?

Non, car c'est au contraire la communion qui fonde l'ordre: il y a des règles liturgiques et des rangs hiérarchiques: la distribution ne se fait pas par n'importe qui (*Lettre VIII à Démophile, serviteur,* sur le moine qui usurpe une activité liturgique qui ne correspond pas à son rang hiérarchique) ni n'importe où (les moines ne communient pas avec le peuple des fidèles, mais avec les prêtres). Espace sacré, ministres sacrés, tout est hiérarchisé, même si le don est l'unique et même Seigneur Jésus-Christ.

3) Μυστήριον τελετῆς μύρου

LE MYSTÈRE DU «MYRON» OU DE L'ONCTION CHRISMALE

1° DÉFINITION DU SACREMENT DU MYRON[80]

Denys emploie deux termes pour désigner l'huile: τὸ ἔλαιον, l'huile, et τὸ μύρον, l'huile parfumée. Il mentionne le premier, τὸ ἔλαιον, dans le chapitre II de la *Hiérarchie ecclésiastique* sur le baptême, à propos de l'huile destinée à l'onction prébaptismale[81], et dans le chapitre VII sur les funérailles, à propos de l'huile destinée à l'onction des défunts[82]. Le second, τὸ μύρον, est réservé aux consécrations proprement dites: l'onction post-baptismale[83], la sanctifi-cation de l'eau du baptême[84] et la consécration de l'autel[85] et du Chrême, au chapitre IV.

1. L'huile est employée pour l'onction prébaptismale. Celle-ci est une invitation aux saints combats (ἱεροὺς ... ἀγῶνας), à la suite du Christ, alors que l'onction sur la dépouille du défunt montre que le combat est achevé et accompli (double sens de τελέλεσθαι):

> «Rappelle-toi que, dans la liturgie sacrée de la naissance divine, avant le très divin baptême, la première participation aux symboles sacrés est accordée par l'onction de l'huile (τὸ τῆς χρίσεως ἔλαιον) à l'initié que l'on a complètement dépouillé de ses anciens vêtements. Pareillement, à la fin de sa course, le défunt reçoit l'effusion d'huile (τὸ ἔλαιον ἐπιχέεται). L'onction d'huile appelait alors l'initié à de saints combats; elle montre maintenant que le défunt a lutté et a reçu son achèvement (τελειωθέντα) dans ces mêmes saints combats» (EH 565 A).

L'une marque le début du combat, l'autre, sa fin et sa victoire.

---

[80] Sur le myron, voir W. Strothmann, *Das Sakrament der Myron-Weihe in der Schrift* De Ecclesiastica Hierarchia *des Pseudo-Dionysius Areopagita in syrischen Übersetzungen und Kommentaren, Teil 2. Einführung. Übersetzung,* Wiesbaden 1978, et B. Bobrinskoy, «Onction chrismale et vie en Christ chez Nicolas Cabasilas», Irén 33 (1959) 6-22, et, sur le parfum,voir P. Meloni, *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1, 3, Verba seniorum* NS 7, Roma 1975, et M.-O. Boulnois, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques et argument théologique*, ch. V *Le parfum de la fleur et des aromates,* Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1994, p. 159-170.

[81] Cf. EH 396 C et son explication en 401 CD.

[82] Cf. EH 556 D et son explication en 565 A.

[83] Cf. EH 396 D, 404 C et 484 C.

[84] Cf. EH 396 C.

[85] Cf. EH 484 C et 485 A. Cf. F. J. Dölger, «Die Heiligkeit des Altares und ihre Begründung im christlichen Altertum», *Antike und Christentum* 2 (1930) 161-183.

2. L'huile parfumée est employée pour l'onction post-baptismale[86] après la triple immersion du baptisé et son effet est de conférer le Saint-Esprit au baptisé:

«L'onction perfectionnante de l'huile parfumée (ἡ δὲ τοῦ μύρου τελειωτικὴ χρῖσις) remplit l'initié de bonnes odeurs (εὐώδη ποιεῖ τὸν τετελεσμένον); car la sainte perfection de la naissance divine unit les initiés à l'Esprit théarchique (ἡ γὰρ ἱερὰ τῆς θεογενεσίας τελείωσις ἑνοῖ τὰ τελεσθέντα τῷ θεαρχικῷ πνεύματι)» (EH 404 C).

Elle est encore employée dans la consécration de l'eau baptismale[87]:

«L'évêque sanctifie (καθαγιάσας) l'eau [du baptistère] par de saintes invocations; il la consacre (τελειώσας) par trois effusions en forme de croix, d'huile parfumée et très sainte (τρισὶ τοῦ παναγεστάτου μύρου σταυροειδέσι χύσεσι). Chaque fois qu'il verse l'huile sainte, il chante le cantique sacré inspiré aux prophètes par l'Esprit de Dieu» (EH 396 C).

Enfin elle est employée dans la consécration de l'autel:

«Si en effet notre autel très divin est Jésus, la sanctification (ἀφιέρωσις) des divines intelligences, en qui, selon l'Écriture, sanctifiés et mystiquement offerts, nous avons accès [à Dieu], considérons avec des yeux qui ne sont pas de ce monde (ὑπερκοσμιόις ὀφθαλμοῖς ἐποπτεύσωμεν) cet autel très divin qui est consacré par l'huile très divine. Car Jésus, dans sa parfaite sainteté, se sanctifie lui-même pour nous (ἁγιάζει γὰρ ὑπὲρ ἡμῶν ἑαυτόν) et il nous remplit de toute sainteté, en nous donnant dans ses dispositions (οἰκονομίαι) pleines de bonté, comme à des fils de Dieu, le fruit des consécrations qui se sont accomplies en lui»[88] (EH 484 D-485 A).

2° Description du Rite

La description du rite du sacrement de l'onction est très rapide:

«Après que les membres de la hiérarchie ont répandu de saints parfums (τὸ μύρον) tout autour du temple, qu'on a chanté pieusement les Psaumes et qu'on a fait mémoire des très saintes Écritures, le Grand Prêtre prend l'huile sainte, il la dépose sur l'autel des divins sacrifices sous le couvert de douze ailes saintes. Cependant l'assemblée tout entière fait retentir le chant de cet hymne très saint que Dieu même inspira aux prophètes» (EH 473 A).

---

[86] Pour la transition, en Syrie, de l'unique onction pré-baptismale à une deux onctions pré- et post-baptismales, voir G. Winkler, *Das Armenische Initiationsrituale*, OCA 217, Rome 1982; S. Brock, «The transition to a post-baptismal anoiting in the Antiochene rite», in B. Spinks (ed), *The Sacrifice of Praise*, Eph. Liturg. Subsidia 19, 1981, p. 215-225.

[87] Cf. J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, p. 282, n. 4 et 5.

[88] Traduction de René Roques, *L'Univers hiérarchique*, p. 275.

3° CONTEMPLATION (θεωρία)

§1- **1.** Caractère secret et insaisissable de la Beauté divine ou du Parfum divin[89].

L'objet même de la contemplation, c'est le caractère secret et insaisissable de la Beauté divine, de son opération ineffable dans les âmes et de l'«odeur des vertus» des âmes saintes qui sont cachées aux yeux des profanes et désirent demeurer cachées.

> «L'enseignement spirituel auquel nous élève ce rite consécratoire, c'est, je crois, dit Denys, de nous montrer que les hommes pieux gardent secrète la bonne odeur de leur sainteté intellectuelle» (τὸ κατὰ νοῦν ἱερὸν καὶ εὐῶδες) (EH 473 B).

La bonne odeur (τὸ εὐῶδες) de sainteté est selon l'intellect (κατὰ νοῦν), mais, en même temps, l'odeur divine dépasse l'appréhension de l'intellect (ὑπὲρ νοῦν). Ce que Denys retient d'abord du symbolisme du parfum, c'est son caractère secret et insaisissable:

> «Ces secrètes beautés divines, dont le parfum dépasse toute opération de l'intelligence (αἱ τοῦ θεοῦ κρυφίαι καὶ ὑπὲρ νοῦν εὐώδεις εὐπρέπειαι), échappent, en effet, à toute profanation; elles ne se dévoilent qu'à l'intelligence de ceux qui ont le pouvoir de les saisir, car il leur convient de ne se refléter dans nos âmes qu'à travers des images qui leur ressemblent et qui aient, comme elles, la vertu de l'incorruptibilité[90]» (EH 473 B).

---

[89] Sur le caractère secret de l'onction, voir les textes cités dans I. de la Potterie, S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit. Condition du chrétien*, «L'onction du chrétien par la foi», «L'Onction prébaptismale dans le rite syrien», Unam sanctam 55, Paris 1965, pp. 150-161. La ressemblance du commentaire du symbolisme du myron donné dans les *Constitutions apostoliques* et la *Hiérarchie ecclésiastique*, fait penser à une influence directe des *Constitutions apostoliques* sur la *Hiérarchie ecclésiastique*. R. Roques a déjà montré, (dans son article sur les «Éléments de l'état monastique selon Denys l'Aréopagite», in: *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*, Paris 1961, pp. 283-314), que les *Constitutions* étaient la source directe de Denys en établissant de nombreux parallèles entre les *Constitutions* et la *Lettre VIII* à Démophile, en montrant que les rites de la liturgie dont il est fait allusion et la conception du rapport de l'ordre sacerdotal et de l'ordre monastique sont ceux des *Constitutions*. Il faudrait poursuivre le travail de comparaison pour l'ensemble des sacrements.

[90] Le corps était embaumé avec un mélange de myrrhe et de parfums (comme dans la sépulture du Christ par Joseph et Nicodème, qui apportèrent une grande quantité de myrrhe et d'aloès pour ensevelir le corps, en Jn 19, 39-40) pour lutter contre la corruption. C'est donc cet usage du parfum dans l'ensevelissement des morts qui lui donne cette signification de l'incorruptibilité. Ignace d'Antioche, dans sa *Lettre aux Éphésiens* (17, 1-2), interprète symboliquement l'onction de Béthanie (Mt 26, 6): «Si le Seigneur a reçu une onction sur la tête, c'est afin d'exhaler, pour son Église, l'incorruptibilité (ἀφθαρσία). Ne vous laissez donc pas oindre de la mauvaise odeur de l'enseignement du prince de ce monde! Qu'il ne vous emmène pas en captivité loin de la vie qui vous attend. Pourquoi ne devenons-nous pas tous sages en recevant la connaissance de Dieu qui est Jésus Christ?» (SC 10, 4e éd., Paris 1969, p. 72).

Le parfum ou la bonne odeur de sainteté est fonction de la ressemblance du Dieu caché qui reflète ses beautés secrètes dans nos âmes dans des images qui lui ressemblent, c'est-à-dire belles, odorantes et incorruptibles.

Denys passe du registre du parfum à celui de la relation de la beauté divine à l'âme qui la contemple et dans laquelle elle se reflète, par le thème de l'image et de la ressemblance qu'il développe longuement, au paragraphe suivant, avec la métaphore du peintre.

La peinture de l'image est à la fois active et passive: Dieu ne révèle ses beautés secrètes qu'à celui dont les yeux demeurent fixés sur lui et qui, par cette contemplation, reproduit l'image divine en lui. La contemplation est à la fois passive et active, dans son attention soutenue, comme l'amour est actif, c'est pourquoi Denys peut dire:

> «Ainsi pour ceux qui aiment la Beauté divine et qui en dessinent l'image dans leur intelligence, la contemplation attentive et constante de cette Beauté odorante et secrète leur permet d'atteindre à l'exacte ressemblance du modèle, à la parfaite conformité divine. C'est donc à bon droit que ces peintres divins ne cessent de façonner la puissance de leur intelligence sur le modèle d'une Vertu intellectuelle, suressentielle et odorante, mais s'ils pratiquent les vertus qu'exige l'imitation de Dieu, ce n'est point pour se donner en spectacle aux hommes, selon le mot de l'Écriture[91], mais bien plutôt, grâce au symbole de l'huile divine, pour s'initier saintement aux mystères infiniment sacrés que dissimule ainsi l'Église» (EH 473 C-D).

Les contemplatifs sont les peintres de l'icône divine dans leur propre âme et la conformité de l'image au modèle est le fruit de leur contemplation et de leur pratique des vertus. Mais la beauté de leurs âmes comme de leurs vertus est secrète. Ils ne se donnent pas en spectacle aux hommes. *Rien n'est en effet plus contraire à la contemplation que le spectacle,* car l'image, comme le modèle divin intelligible, est invisible. «Aussi bien, dit Denys, non seulement demeurent-ils invisibles à ceux qui n'ont pas atteint à la ressemblance divine, mais même ils se soucient fort peu d'attirer leur regard» (EH 476 A).

Dans tout ce chapitre, Denys passe sans cesse de l'image visuelle de la Beauté contemplée, qui s'imprime dans l'âme de celui qui se conforme à elle, à la métaphore du parfum divin qui se répand dans l'âme.

Le rapport modèle divin — image est illustré d'abord dans le registre visuel et pictural, puis dans le registre olfactif: la Beauté divine imprime

---

[91] Cf. Mt 23, 5.

son image dans l'âme des justes et le Parfum divin les remplit de ses effluves.

«Discernant à l'instar de Dieu la vraie beauté et le vrai mal, ils sont vraiment, dit Denys, *les divines images de cette Suavité infiniment théarchique* (ἀγάλματα θεῖα τῆς θεαρχικωτάτης εἰσὶν εὐωδίας) qui, possédant en soi *le vrai Parfum* (τὸ ἀληθῶς εὐῶδες), ne s'intéresse pas aux spécieuses contrefaçons qui séduisent les foules, et se contente d'imprimer sa marque authentique sur les âmes qui sont les vraies images d'elle-même» (EH 476 A).

Mais il y a une autre image, dans ce chapitre, celle des chérubins aux ailes déployées, comme dans le propitiatoire de l'arche, qui protègent le flacon de l'huile sainte. Il faut d'abord étudier l'image du parfum avant celle des séraphins.

§ 2 – **2.** Caractère hiérarchique de la diffusion du parfum.

Le sacrement de la consécration des saintes huiles n'est pas à la portée du vulgaire; bien au contraire, le spectacle est caché «selon les lois de la hiérarchie». Il y a une analogie entre la séparation spatiale du Grand Prêtre entouré des prêtres, à l'intérieur du sanctuaire, et de ceux qui se tiennent en dehors et ne peuvent contempler ce rite, d'une part, et, d'autre part, la différence de contemplation entre les premiers, qui se tiennent sur le plan de l'intelligible, et les seconds, qui ne contemplent que les «énigmes».

La triple analogie entre la division de l'espace sacré du sanctuaire, l'ordre de déroulement du rite et les différents modes de contemplation, symbolique ou spirituel, est constitutif d'une mystagogie contemplative[92].

§ 3-4 - **3.** Parallèle avec la communion

Les «mêmes images, comme les mêmes cérémonies mystiques et les mêmes formules sacramentelles» (ταῖς αὐταῖς εἰκόσιν ὡς τὰ πολλὰ καὶ μυστικαῖς διακοσμήσεσι καὶ ἱερολογίαις) (EH 476 D) se retrouvent dans les sacrements de la communion et du myron:

a) encensement circulaire du Grand Prêtre qui revient à son point de départ (EH 476 D),

b) chants et commémoraisons scripturaires qui «font entrer dans l'âme des imparfaits la filiation vivifiante» (EH 476 D-477 A) et «proposent à chacun de vivre en conformité avec Dieu» selon trois différents degrés de perfection ou sainteté (EH 477 A-B):

– aux convertis «ces rites confèrent le saint pouvoir de les prémunir contre toute rechute dans le mal»,

---

[92] Cf. *La mystagogie* de saint Maxime le Confesseur.

– «aux saints, ils les conduisent aux saintes images, leur permettant de les contempler et de vivre en communion avec elles»,

– «pour ceux enfin qui ont atteint à la sainteté parfaite, ils leur servent d'aliments et, en leur offrant des spectacles bienheureux et intelligibles, *ils remplissent ces âmes, déjà marquée du sceau de l'Un, de cet Un lui-même, en les transformant en Lui*».

L'interprétation dionysienne des sacrements du baptême (le «sceau de l'Un») et du myron (le remplissement des âmes par l'Un et la transformation dans l'Un) est de caractère néoplatonicien.

§ 4 - Enfin c) exclusion des ordres qui ne sont pas encore purifiés.

4. Le caractère christologique du symbolisme de l'huile parfumée apparaît dans le caractère composé de l'huile (§ 4) et dans le rite des trois aspersions, en signe de croix, du baptistère avec de l'huile parfumée (§ 10). Le premier symbolisme concerne l'incarnation, le second, la rédemption.

> «Le Grand Prêtre répand l'huile sainte par des aspersions en signe de croix, montrant aux yeux qui savent voir que Jésus, par la plus sublime et la plus divine des humiliations, a consenti pour nous déifier à mourir lui-même en croix, arrachant généreusement à l'ancien gouffre de la mort destructrice quiconque, selon la mystérieuse expression de l'Écriture, a reçu *le baptême de sa mort,* le faisant renaître en Dieu pour l'éternité[93]» (EH 484 B).

4° Le symbolisme

1. Symbolisme du Parfum

a) Symbolisme pauvre de l'huile dans la *Hiérarchie céleste*.

Les symboles sont répartis en trois groupes: le premier se situe au plan des réalités sensibles, brillantes et supérieures (τῶν φαινομένων τιμίων), comme le soleil, le second, au plan des réalités sensibles d'ordre moyen (ἀπὸ τῶν μέσων), comme le feu «qui éclaire sans causer aucun dommage» et l'eau «porteuse de plénitude vitale», le troisième, au plan des réalités dernières (ἀπὸ τῶν ἐσχάτων), c'est-à-dire au bas de l'échelle, comme la pierre ou l'huile parfumée[94]. «Ton nom, dit le *Cantique des Cantiques*, est une huile qui s'épanche»[95].

---

[93] Rm 6, 3. La présentation de la rédemption comme kénose se retrouve souvent chez Denys, comme dans la tradition antiochienne.

[94] Cf. CH 144 CD.

[95] Ct 1, 3. Les textes où Dieu, sans être appelé *onguent*, apparaît comme la source de toute onction sont: Is 61, 1; Jr 1, 5; I Jn 2, 27; Ac 10, 36.

b) Symbolisme christologique dans la *Hiérarchie ecclésiastique*.

L'huile parfumée est

«composée d'un ensemble de matières agréables à respirer (εὐπνόων ὑλῶν) et elle possède en abondance des qualités aromatiques (ποιότητας εὐόσμους) qui embaument ceux qui les sentent selon la proportion (κατὰ τὴν ἀναλογίαν) d'odeur qui a pu venir jusqu'à eux dans leur participation à l'encensement» (EH 477 C)[96].

Denys fait la même restriction par rapport au sentir du Parfum suressentiel, qu'au chapitre sur le baptême, par rapport à la Lumière divine qui se propose, mais ne s'impose pas. Il y a une liberté de l'âme vis-à-vis des dons spirituels, Lumière baptismale ou Parfum du Saint Chrême qui sont participés selon la capacité de chacun.

«Nous savons que le très théarchique *Jésus est suressentiellement un Parfum*, dont les grâces intelligibles remplissent nos intelligences d'une divine volupté (Πεπείσμεθα δὲ εἶναι τὸν θεαρχικώτατον Ἰησοῦν ὑπερουσίως εὐώδη νοηταῖς διαδόσεσι τὸ νοερὸν ἡμῶν ἀποπληροῦντα θείας ἡδονῆς). Si la perception des parfums sensibles impressionne agréablement et nourrit d'un immense plaisir notre sens de l'odorat, à condition toutefois qu'il soit sain et bien adapté au parfum qu'il reçoit, on pourrait dire de façon analogue (ἀναλόγως) que nos puissances intellectives, si aucune inclination au mal ne les corrompt, parviennent, selon la force propre de notre discernement intérieur, dans la mesure des opérations divines (τὰ θεουργικὰ μέτρα) [en nous] et de notre conversion corrélative au divin, à *la perception des parfums de la Théarchie*, à la plénitude d'un saint bonheur et à la satiété d'une nourriture parfaitement divine» (καὶ τὴν κατάλληλον τοῦ νοὸς πρὸς τὸ θεῖον ἐπιστροφὴν ἐν ἀντιλήψει τῆς θεαρχικῆς εὐωδίας γίνεσθαι καὶ εὐπαθείας ἱερᾶς πληροῦσθαι καὶ θειοτάτης τροφῆς)[97] (EH 477 C-480 A).

Denys établit une «analogie» entre le plaisir que provoque la perception des parfums par le sens de l'odorat (ἡ τῶν αἰσθητῶν εὐωδῶν ἀντίληψις), lorsqu'il est sain et bien adapté, et le bonheur des puissances intellectives (τὰς νοερὰς δυνάμεις) qui parviennent, selon leur discernement intérieur, à la perception des parfums de la Théarchie (ἡ ἀντίληψις τῆς θεαρχικῆς εὐωδίας).

Il n'y a pas de doctrine des sens spirituels, chez Denys comme chez Origène, mais il a une analogie entre les sens sensibles de la vue et de l'odorat et les puissances intellectives de l'âme qui perçoivent la Lumière divine ou respirent «le Parfum divin», c'est-à-dire Jésus, ou «les parfums de la Théarchie», c'est-à-dire ses opérations en nous. Denys établit une analogie entre les parfums sensibles et les parfums spirituels.

---

[96] Cf. Funk, VII, 27, 2 et VII, 44, 1-2, (vol. 1, p. 414 et 450).

[97] Traduction modifiée.

«Ainsi la composition symbolique des saintes huiles (ἡ τοῦ μύρου συμβολικὴ σύνθεσις), donnant en quelque sorte figure à ce qui est sans figure, nous montre de façon figurée que *Jésus est la source féconde des divins parfums* (τὸν Ἰησοῦν πηγαῖον ὄντα τῶν θείων εὐωδῶν ἀντιλήψεων ὄλβον), que c'est lui-même qui, dans la mesure qui convient à la Théarchie, répand sur les intelligences qui ont atteint la plus grande conformité avec Dieu *les très divins effluves* (τοὺς θειοτάτους ἀτμοὺς) qui charment agréablement les intelligences (οἱ νόες) et qui les disposent à recevoir les dons sacrés et à se repaître d'une nourriture intellectuelle, chaque puissance intellective recevant alors *les odorantes effusions* selon la part qu'elle prend aux mystères divins (πρὸς τὸ νοερὸν αὐτῶν εἰσδύσει τῶν κατὰ θείαν μέθεξιν εὐωδῶν διαδόσεων)» (EH 480 A).

2. *Rôles et symboles des séraphins*[98]

Le sacrement du myron établit une relation entre la hiérarchie céleste et la hiérarchie ecclésiastique à cause de la couverture des saintes huiles par les ailes des séraphins. Il faut «considérer, dit Denys, le regard divin du Grand Prêtre lorsqu'il couvre les saintes huiles de six paires d'ailes et lorsqu'il les consacre par un saint rite» (EH 477 B-C). Ce que le Grand Prêtre voit d'un «regard divin» c'est la cour des séraphins qui «couvrent» le myron, comme les chérubins, dans l'arche, couvraient le propitiatoire[99].

Denys explique ensuite le symbolisme des ailes, du corps, de la clameur des séraphins et donne l'étymologie hébraïque du mot.

Les douze ailes représentent celles des deux séraphins d'*Isaïe* 6,2 qui avaient chacun trois paires d'ailes (§ 5), *la clameur des séraphins*, qui chantent d'une voix qui ne se tait jamais l'hymne célèbre des louanges divines, signifie qu'ils connaissent et comprennent la vérité divine. Les saints assistants du Grand Prêtre «nous représentent maintenant en racourci l'image de cet ordre sublime» (§ 6), *le corps des séraphins:* le nombre infini des *visages*[100] symbolise «l'éminent pouvoir de contempler», la multitude des pieds, «le mouvement perpétuel et vaste ampleur

---

[98] Sur les séraphins dans le *Corpus dionysiacum*, voir CH XIII (300 A): «*Pourquoi il est dit que ce sont les séraphins qui ont purifié le prophète Isaïe*» et la mission du Séraphin.

[99] Cf. Ex 25, 18-20: «Tu feras deux chérubins d'or repoussé, tu les feras aux deux extémités du propitiatoire. Fais l'un des chérubins à une extrémité et l'autre chérubin à l'autre extrémité: tu feras les chérubins faisant corps avec le propitiatoire, à ses deux extrémités. Les chérubins auront les ailes déployées vers le haut et protégeront le propitiatoire de leurs ailes en se faisant face. Les faces des chérubins seront tournées vers le propitiatoire».

[100] Denys confond les séraphins d'Isaïe et les chérubins d'Ézéchiel qui sont tout couverts d'yeux.

de l'intelligence», les *six ailes*, «le pouvoir ascensionnel» des intelligences (§ 7-8). Le verset d'*Isaïe* 6, 3: «Ils se criaient l'un l'autre» signifie la communication des séraphins entre eux (§ 9). Enfin le mot «séraphins»[101] signifie, selon l'étymologie hébraïque, «ceux qui brûlent», mais aussi «ceux qui excitent les saintes huiles à se répandre» (§ 10).

«Ils possèdent, selon les règles de l'iconographie symbolique, le pouvoir indéfectible d'exciter les huiles divines à se manifester et à répandre leurs parfums efficaces» (EH 481 D). Les séraphins jouent, par rapport au myron, le même rôle que l'éros vis-à-vis du Bien: ils le mettent en mouvement et le poussent à se répandre hors de lui-même. Enfin les séraphins jouent le rôle, vis-à-vis du mystère du Christ, de témoigner de son «immutabilité» dans son incarnation et sa venue parmi les hommes. Ils n'ont pu ignorer que «Jésus très théarchique était descendu parmi nous pour nous sanctifier» et il fut clair à leurs yeux «que le Principe propre des opérations théarchiques n'en conservait pas moins son essentielle immutabilité» (EH 484 A). Ce que les séraphins ont compris, c'est que, dans l'incarnation du Verbe, Celui-ci demeurait immuable, ou, pour le dire en termes néoplatoniciens, que la procession hors de soi ne niait pas la stabilité en soi.

Ainsi Denys comprend la relation de la théologie et de l'économie selon les trois moments qui caractérisent la pensée néoplatonicienne: πρόοδος - ἐπιστροφή - μονή.

5° L'union au Christ et à l'Esprit

1. Le Christ

Comme nous l'avons vu, dans le baptême, l'onction pré-baptismale est toute orientée vers le Christ, véritable athlète, tandis que l'onction post-baptismale communique l'Esprit théarchique. Dans l'onction chrismale, le Christ, Oint du Seigneur, est lui-même le Parfum véritable, mais l'effusion du Parfum ou la chrismation du Chrême communique l'Esprit théarchique. L'identification du Christ au Parfum est fondée sur le nom même du Christ, l'Oint, Χριστός. L'identification de l'Onction ou plutôt de l'effusion du chrême à l'Esprit est fondée sur la communication de l'Esprit par ce rite.

La relation du chrême et de l'onction de ce chrême ou du parfum et de la diffusion de ce parfum est analogue à la relation du Christ (χριστός) qui est à la fois le Chrême (χρίσμα) et le Parfum (μύρον), et de l'Esprit, qui

---

[101] סרף, *saraph*, signifie brûler et les סרפים, *seraphîm*, sont les brûlants.

est l'onction (χρίσις) de ce chrême et l'effusion (χύσις) de ce Parfum. La relation du Christ et de l'Esprit dans les sacrements prolonge leur relation personnelle: c'est le Christ qui envoie l'Esprit d'auprès du Père et l'Esprit accomplit l'œuvre du Fils et du Père. Le Christ est l'Oint et l'Onction qui verse l'Esprit théarchique dans les âmes ou encore la Source des odorantes effusions de la grâce. Denys n'explicite pas le rapport symbolique entre les saintes huiles et Jésus, Source des odorantes effusions. Il semble que l'analogie serait entre la composition (ἡ σύνθεσις) des saintes huiles et Jésus qui, comme il est dit ailleurs, «de simple qu'il était est devenu composé» (συνθετόν)[102]. C'est en tant qu'il est composé que Jésus est Source des divins parfums pour les intelligences (οἱ νόες). Ce n'est en effet que pour elles qu'il est odorant, car ce parfum est intellectuel.

2. Le Christ et l'Esprit

Denys ne parle pas d'union avec l'Esprit, mais d'«effusion» de l'Esprit théarchique dans l'onction post-baptismale. Le terme qu'il emploie, ἐπιφοίτησις[103] est lié à l'épiclèse de l'Esprit.

Mais le contexte est encore christologique. L'onction baptismale du fidèle signifie symboliquement le baptême du Christ où celui-ci a reçu l'Esprit Saint pour le transmettre à l'Église:

> «En nous initiant très saintement au sacrement grâce auquel Dieu naît en nous, nous recevons *l'infusion de l'Esprit théarchique par l'onction sanctifiante des saintes huiles* (τὴν τοῦ θεαρχικοῦ πνεύματος ἐπιφοιτησιν). Cette allégorie sacrée signifie, à mon sens, de façon symbolique (τῆς ἱερᾶς τῶν συμβόλων εἰκονογραφίας[104]) que *Celui-là même qui sous sa figure humaine a reçu la consécration de l'Esprit théarchique,* tout en conservant inaltérée

---

[102] Ὁ ἁπλοῦς Ἰησοῦς: cf. EH 444 A et DN 592 C.

[103] ἐπιφοίτησις: cf. CH 205 D, 340 B, EH 404 C, 484 C; ἐπιφοιτάω: cf. CH 260 B, 301 C. Pour l'usage de ἐπιφοίτησις et ἐπιφοιταω dans le contexte de l'épiclese et sa dérivation dans l'anaphore de Saint Jacques, du verbe araméen *aggen*, voir S. Brock, «From Annunciation to Pentecost: the Travels of a Technical Term», in: E. Carr et al., Εὐλόγημα. *Studies in Honor of Robert Taft S.J.*, Studia Anselmiana / Studia Liturgica 110, Rome 1993, p. 71-91.

[104] Il n'y a aucun emploi de ἀλληγορία dans le *Corpus dionysiacum*, contrairement à ce que l'Index de Maurice de Gandillac aux *Œuvres complètes de Pseudo-Denys l'Aréopagite* pourraient nous laisser croire, mais le terme le plus fréquemment utilisé en ce sens est celui de ἀλληγορία. Il est remarquable de noter que Pseudo-Denys ne conçoit pas les symboles de la *Hiérarchie ecclésiastique* comme des «allégories», mais comme des «iconographies». *On pourrait dire que toute la hiérarchie ecclésiastique est une iconographie de la hiérarchie céleste et des réalités spirituelles.*

l'essence de sa *divinité* (τῆς οὐσιώδους θεότητος)[105], pourvoit lui-même à l'effusion en nous du Saint Esprit» (EH 484 C).

De même dans l'exemple de la consécration de l'autel avec du myron, c'est encore Jésus qui est «l'Autel parfaitement divin de nos sacrifices (sur lequel) s'accomplit la consécration théarchique des divines intelligences, puisque c'est là que, selon l'Écriture nous sommes admis à la consécration et mystiquement offerts en holaucauste» (EH 484 D)[106]. Jésus est à la fois le Consécrateur, l'Autel et la Victime sainte du culte spirituel. «C'est en effet Jésus très saint qui s'offre lui-même pour nous et qui nous dispense la plénitude de sa propre consécration, excellent intendant qui nous offre généreusement, comme à des fils de Dieu, les fruits de son sacrifice» (EH 485 A).

En fin de compte, la raison pour laquelle «ce rite liturgique si parfaitement saint est appelé "sacrement"»: c'est «en raison de son action perfectionnante»[107]. Il s'agit bien d'un sacrement parce que Dieu lui-même s'est sacrifié, qu'il est le principe de toute consécration et sanctification (EH 485 A). Le sacrement du myron intervient dans tous les sacrements et les parfait, il achève l'ordre des sacrements et celui de la perfection spirituelle des intelligences saintes. Il est enfin celui qui achève le sceau de l'Un, donné au baptême, par la transformation dans l'Un, symbolisée par une pure effusion de parfum.

Cette effusion est, comme l'union, au-delà de l'intellect (ὑπὲρ νοῦν):

«La *Substance* dont le parfum dépasse toute intelligence est mise en mouvement par l'entremise d'intelligences incandescentes et parfaitement purifiées» (Ἡ γὰρ ὑπὲρ νοῦν εὐώδης οὐσία πρὸς τῶν διαπύρων καὶ καθαρωτάτων νοῶν εἰς ἔκφανσιν ἀνακινεῖσθαι φιλεῖ) (EH 481 D)[108].

Comme dans le rite de l'encens où la nuée de l'encens s'élève des braises ardentes, Denys lie l'image de l'effusion du Parfum divin et celle des Séraphins.

---

[105] Denys ne parle pas d'«essence» de la divinité du Christ, comme traduit M. de Gandillac, mais de «divinité essentielle». En effet le Divin est toujours de l'ordre suressentiel chez Denys, pourtant, dans ce même chapitre sur le myron, il parle de la *Substance odorante* (EH 481 D).

[106] Il s'agit du culte spirituel, dont parle saint Paul en Rm 12,1.

[107] Sur la perfection, voir. R. Roques, *L'univers dionysien*, p. 272-273.

[108] Traduction modifiée.

4) Μυστήριον μοναχικῆς τελειώσεως

LE MYSTÈRE DE LA CONSÉCRATION MONASTIQUE[109]

Le baptême comme unification du moi divisé en lui-même en vue de l'union avec l'Un trouve sa perfection dans la consécration monacale.

1° DÉFINITION DES MOINES COMME THÉRAPEUTES ET SOLITAIRES

La «Sainte légion des moines» forme l'ordre le plus parfait des initiés. Il y a trois ordres parmi les initiés: l'*ordre des purifiés* ou plutôt de ceux qui sont en voie de purification et sont «soumis à la puissance accoucheuse et purificatrice des ministres» (EH 532 B), l'*ordre moyen* qui se compose de ceux qui, «parfaitement purifiés entrent en communion avec ces mystères dans la mesure de leurs forces» (EH 532 B) et enfin *l'ordre des moines* qui est l'ordre le plus élevé des initiés. La progression vers la perfection est une progression vers l'unité et les moines se caractérisent par leur vie unifiée:

> «Nos divins maîtres, jugeant ces hommes dignes de porter un titre saint, les ont appelés tantôt *thérapeutes*[110] et tantôt *moines*, parce qu'ils exercent de façon pure le culte, c'est-à-dire le service de Dieu, et parce que leur vie, loin d'être divisée, demeure parfaitement une, parce qu'ils s'unifient eux-mêmes par un saint recueillement sur soi des choses séparées, de façon à tendre vers l'unité d'une conduite conforme à Dieu et vers la perfection de l'amour divin» (καὶ ἐνιαίας ζωῆς ὡς ἑνοποιούσης αὐτοὺς ἐν ταῖς τῶν διαιρετῶν ἱεραῖς συμπτύξεσιν εἰς θεοειδῆ μονάδα καὶ φιλόθεον τελείωσιν) (EH VI, 533 A)[111].

Des significations du terme «moine», (μοναχός)[112], Denys retient l'idée d'unification et non celle de solitude. Le moine est moins l'ermite qui vit

---

[109] Sur la consécration monacale, voir R. Roques, «Éléments de l'état monastique selon Denys l'Aréopagite», in: *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*, Paris 1961, pp. 283-314.

[110] Cf. Philon d'Alexandrie appelle «thérapeutes» les solitaires qu'il décrit dans le *De Vita Contemplativa*. Sur les problèmes posés par l'existence de ces solitaires, voir É. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1950 3, Appendice II, pp. 321-324; sur les rapports de ces «thérapeutes» avec les Esséniens, voir J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958, pp. 42-57, la Préface du *De vita contemplativa*, éd. F. Daumas et P. Miquel, Paris 1963 et l'article «Thérapeutes», DSp, t. 15, Paris 19, col. 562-570. Denys adresse les *Lettres I* à *IV* à Gaios *thérapeute* et la *Lettre VIII* à Démophile *thérapeute*. M. de Gandillac traduit «thérapeute» par «serviteur».

[111] Traduction modifiée.

[112] Note sur le sens du mot «moine» (μοναχός), voir M. Harl, «À propos des *logia* de Jésus: le sens du mot μοναχός», REG 73 (1960) 464-474; F. Morard, «*Monachos*, moine. Histoire du terme grec jusqu'au 4e siècle», FZPhTh 20 (1973) 332-411; «Encore

seul que celui qui a réalisé l'unité intérieure de son être et l'unification de sa vie dans une vie monastique qui peut être aussi bien cénobitique qu'anachorétique.

C'est ce que montre la Contemplation du mystère de la consécration monacale.

2° DESCRIPTION DU RITE[113]

1. *Prière consécratoire du sacrificateur devant l'initié qui se tient debout:*

«Le sacrificateur se tient debout devant l'autel des divins sacrifices, prononçant les paroles sacrées de la consécration monacale.

Debout derrière le sacrificateur, l'initié ne fléchit ni les deux genoux ni l'un des deux genoux; on ne dépose pas sur sa tête les Écritures qui contiennent le dépôt de la Révélation divine[114]. Il se contente de rester debout devant le sacrificateur lorsque ce dernier prononce les paroles qui mystérieusement le vouent à l'état monacal» (EH 533 B).

Rappel de la règle de vie et engagement de l'initié

«Ayant achevé cette consécration, le sacrificateur s'approche de l'initié.

2. Il lui demande d'abord s'il renonce, non seulement à réaliser, mais même à imaginer tout ce qui pourrait introduire la division dans sa vie.

---

quelques réflexions sur *Monachos*», VC 34 (1980) 395-401; A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien*, coll. *Spiritualité orientale* n° 30, Abbaye de bellefontaine 1979; Shafiq Abou Zayd, *Ihidayutha. A Study of the Life of Singleness in the Syrian Orient. From Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 A.D.*, Aram Society for Syro-Mesopotamian Studies, Oxford 1993.

[113] Il y a un parallèle entre le sacrement du baptême et la consécration monacale qui en est l'accomplissement, parallèle que l'on peut voir dans les deux rituels

— Demande du postulant de recevoir l'honneur de «participer à Dieu et aux mystères divins» et réponse du Grand Prêtre qui lui dit de «faire le don total de lui-même pour s'approcher du Dieu absolument parfait et sans reproche». Dans la consécration monastique, le sacrificateur demande au moine de suivre les règles d'une vie pleinement parfaite et le moine s'y engage. — Sceau baptismal et signe de croix, — Dépouillement des vieux habits et revêtement de nouveaux habits. — Invitation, à la fin, à participer à l'«eucharistie» ou à la «communion». — Le rite du baiser de paix, *signe de la sainte communauté*, ne se trouve pas dans le baptême, mais dans l'eucharistie.

[114] Ce rite caractérise la consécration de l'évêque, cf. ch. V, *Des consécrations sacerdotales, II. Mystère*: « Le futur Grand Prêtre, avant de recevoir la consécration pontificale, fléchit les deux genoux aux pieds de l'autel des sacrifices. Il porte sur la tête les Écritures que Dieu même a révélées, ainsi que la main du Grand Prêtre qui le consacre.» (EH 509 B). Cf. P. De Clerck, «Ordination, Ordre», *Catholicisme*, t. 10, col. 162-206.

3. Il lui rappelle les règles d'une vie pleinement parfaite, affirmant publiquement qu'il lui faudra dépasser toutes les vertus d'une existence médiocre».

Signe de croix, tonsure

«Quand l'initié a formellement souscrit ces engagements,

4. le sacrificateur le marque du signe de la croix,

5. puis il lui coupe les cheveux en invoquant les trois personnes de la divine Béatitude.»

Prise d'habit et baiser de paix

6. «L'ayant ensuite dévêtu entièrement, il lui impose un habit nouveau.

Suivi ensuite par tous les autres sacrificateurs présents à la cérémonie, 7. il lui donne le baiser de paix

8. et lui confère le pouvoir de prendre part aux mystères de la Théarchie» (EH 533 B-C).

3° Contemplation

§ 1. La station debout symbolise la stabilité du moine qui obéit aux ordres des prêtres.

§ 2. La vie monastique signifie la *parfaite philosophie*:

> «Le rite signifie cette parfaite philosophie[115] que confère aux moines la science unifiante des préceptes (τὴν τελεωτάτην ἐμφαίνει τῶν μοναχῶν φιλοσοφίαν ἐν ἐπιστήμῃ τῶν ἑνοποιῶν ἐντολῶν ἐνεργουμένην). Comme je l'ai dit, en effet, leur rang parmi les initiés n'est pas médiocre, car c'est le plus sublime de tous. C'est pourquoi ce qui est parfaitement licite aux hommes du deuxième ordre est très souvent totalement interdit aux moines, car étant unifiés, c'est un devoir pour eux de ne faire qu'un avec l'Un, de s'unir à la sainte Unité et d'imiter... la vie sacerdotale (ὡς *πρὸς τὸ ἓν* αὐτῶν ὀφειλόντων ἑνοποιεῖσθαι καὶ *πρὸς ἱερὰν μονάδα* συνάγεσθαι καὶ πρὸς τὴν ἱερατικὴν ὡς θεμιτὸν ἀπομορφοῦσθαι)»[116] (EH 533 D).

---

[115] Sur le terme «philosophie» appliqué à la conduite humaine et particulièrement à la vie monastique, voir G. Bardy, «"Philosophie" et "philosophe" dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles», RAM XXV (1949 = *Mélanges Viller*), 97-108; J. Leclercq, «Pour l'histoire de l'expression"philosophie chrétienne", *Mélanges de science religieuse* 9 (1952) 221-226; H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, I, pp. 45-47; A.-M. Malingrey, *Philosophia. Étude sémantique des mots de la famille de "Philosophia" dans la littérature grecque des présocratiques aux quatre premiers siècles*, Paris 1960; R. Roques, *L'Univers dionysien*, pp. 188-191.

[116] Traduction modifiée.

Denys situe la vie monastique entre la vie baptismale, dont la vie monastique est la perfection, et la consécration sacerdotale dont la vie monastique se rapproche par sa perfection, les moines demeurant toutefois soumis aux prêtres.

> «Le baptisé, dit Roques, a dû passer de l' ἀθεότης du catéchuménat à l' ἔνθεος πολιτεία du baptême et toute son ambition doit être de progresser dans ce dernier état; le moine passe de l' ἔνθεος πολιτεία à la τελειοτάτη φιλοσοφία et c'est dans cet état qu'il doit progresser»[117].

> § 3. «Le signe de la croix signifie, comme nous l'avons dit, la mort de tous les désirs charnels.»
>
> «La tonsure symbolise une vie pure et parfaitement dépouillée, qui ne camoufle la laideur de l'intelligence d'aucune surcharge d'ornements superflus, mais qui s'élève spontanément, grâce à des beautés qui n'ayant rien d'humain *unifient l'âme* et conviennent à l'état monacal, *jusqu'à la plus haute conformité divine*» (ἀλλ' αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς οὐκ ἀνθρωπικοῖς κάλλεσιν ἀλλ' ἑνιαίοις καὶ μοναχικοῖς εἰς τὸ θεοειδέστατον ἀναγομένην) (EH 536 A).

> § 4. – «Le dépouillement des anciens vêtements et la prise d'habit représente *le passage d'une sainteté médiocre à une plus grande perfection*».
>
> – «Quant au baiser que donnent à l'initié et le sacrificateur qui le consacre et tous les autres sacrificateurs présents, vois-y *le signe de la sainte communauté* qui unit tous ceux qui se conforment à Dieu par les liens joyeux d'une mutuelle et charitable congratulation» (τὴν ἱεράν τῶν θεοειδῶν ἐννόησον κοινωνίαν ἀγαπητικῶς ἐν εὐφροσύνῃ θείᾳ συνηδομένων ἀλλήλοις) (EH 536 B).

> § 5. «À la fin de toutes les cérémonies, le sacrificateur appelle celui qu'il a consacré à prendre part à la communion théarchique (ἐπὶ τὴν θεαρχικὴν κονωνίαν), montrant ainsi que, pour peu que l'initié s'élève selon la loi monacale *jusqu'à l'unité spirituelle* (ἐπὶ τὴν μοναχικὴν ἀφίκετο καὶ ἑνιαίαν ἀγωγήν), il ne contemplera pas seulement (οὐ θεωρητικὸς μόνον ἔσται) les saints mystères qui sont offerts à sa vue, il ne communiera pas seulement comme ceux de l'ordre moyen avec *les symboles très sacrés*; mais, *grâce à la connaissance divine des mystères* (ἀλλὰ μετὰ θείας γνώσεως) auxquels il aura part, il sera admis à la communion théarchique selon un tout autre mode que le peuple saint» (EH 536 B-C).

Le rite dont il est question est la communion avec les prêtres des mains du Grand Prêtre, près de l'autel. Denys en tire *deux conclusions*: d'une part la différence entre la contemplation de la communion par les ordres moyens qui ne contemplent que les «symboles très sacrés»[118] et la contemplation des moines et des prêtres qui élèvent leur esprit «jusqu'à

---

[117] R. Roques, *art. cit.*, p. 296.

[118] Ces «symboles très sacrés» sont le pain et le vin devenus corps et sang du Christ.

l'unité spirituelle» et ont une «connaissance divine des mystères»; d'autre part la différence entre les ordres des ministres, (sacrificateurs et grands prêtres), les contemplatifs, (c'est-à-dire le peuple saint) et l'ordre des parfaits, (c'est-à-dire des moines, appelés ainsi «parce qu'ils ont unifié leur vie» (EH 536 C).

Denys n'a pas rapproché la vie monastique de la vie angélique[119], comme on aurait pu s'y attendre, car ce dont il est le plus soucieux, *c'est d'intégrer la vie monastique dans la division en trois ordres: ordre purifié, illuminé et parfait,* division ternaire qui se trouve aussi bien dans la hiérarchie ecclésiastique: Grands Prêtres, prêtres et laïcs, ou, à l'intérieur des «ordres que forment les initiés» (EH VI), catéchumènes, peuple saint des baptisés et moines, que dans la hiérarchie céleste: Première triade céleste (Trônes, Chérubins et Séraphins), deuxième triade céleste (Puissances, Dominations et Vertus) et troisième triade céleste (Principautés, Archanges et Anges) (EH 205 B). C'est l'ensemble de la hiérachie céleste qui est le modèle de la hiérarchie ecclésiastique.

Denys essaie de faire correspondre la hiérarchie céleste et la hiérarchie ecclésiastique en classifiant les ordres selon la division de la purification, de l'illumination et de la perfection. De cette classification, nous pouvons retenir plusieurs points.

a) Tout d'abord, que *l'ordre monastique est l'ordre des parfaits* et que cette perfection consiste précisément dans l'unification de la vie. En ce sens, l'idéal monastique et l'idéal néoplatonicien se rejoignent et l'on peut vraiment appeler la vie monastique la «parfaite philosophie».

b) Ensuite, que *l'ordre des contemplatifs est le peuple saint.* Ce qui signifie que la θεωρία est offerte à tous ceux qui ont été purifiés et illuminés par le baptême. La θεωρία ne caractérise donc pas la vie parfaite, comme dans l'opposition classique de la πρᾶξις et de la θεωρία, où l'on ne peut entrer dans la θεωρία avant d'avoir atteint la perfection de la πρᾶξις qu'est l' ἀπάθεια, l'impassibilité. La θεωρία est ici liée aux symboles. C'est la contemplation spirituelle des réalités qui sont montrées de manière symbolique dans les Écritures ou dans les saints mystères.

Il y a des degrés dans la contemplation qui correspondent à la fois à une différence d'élévation vers l'unité spirituelle de celui qui contemple et au mode de contemplation des réalités spirituelles contemplées, soit à partir des symboles variés donnés à notre contemplation, soit «grâce à la

---

[119] Ce thème de la vie angélique est fréquent dans la littérature médiévale, comme le montre H. de Lubac, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture,* 1ère Partie, II, Coll. *Théologie* 41, Paris 1959, pp. 580 et 581. Voir dans le même livre sur le rapprochement du baptême et de la vie monastique, les pages 571 à 620.

connaissance divine des mystères»: le moine «ne contemplera pas seulement (οὐ θεωρητικὸς μόνον ἔσται) les saints mystères qui sont offerts à sa vue, il ne communiera pas seulement comme ceux de l'ordre moyen avec *les symboles très sacrés*; mais, *grâce à la connaissance divine des mystères* (ἀλλὰ μετὰ θείας γνώσεως) auxquels il aura part, il sera admis à la communion théarchique selon un tout autre mode que le peuple saint» (EH 536 C), dit Denys.

Il y a donc une progression de la θεωρία des symboles, offerte à tous, à la γνῶσις des mystères, réservée aux parfaits. Nous reprendrons cette distinction, qui n'apparaît pas à première vue, dans notre conclusion sur la contemplation, la connaissance et l'inconnaissance.

4° SYMBOLISME

Je ne retiendrai comme symbolisme de la vie monastique que la station debout qui «symbolise», dit Denys, la stabilité monastique.

Le moine est un et seul. Il se «tient» seul. Denys n'établit pas de relation entre la solitude et le désert ou la séparation du monde, comme on pourrait s'y attendre, mais avec la *stabilité* intérieure. Cette stabilité est symbolisée par la station debout, l'attitude corporelle traduisant une vertu de l'esprit. Jusque là il n'y a rien de très original, mais Denys ajoute une «contemplation», c'est-à-dire une explication, d'allure très néoplatonicienne.

Denys présente l'ordre des moines comme «se tenant en lui-même dans la stabilité sainte de la monade (ἐν μοναδικῇ καὶ ἱερᾷ στάσει)»[120]. Le moine «se rassemble [lui-même] dans la sainte monade» (πρὸς ἱερὰν μονάδα συνάγεσθαι)[121]. Il se rassemble lui-même non en lui-même, mais dans la monade divine. Ce qui fait le moine vraiment un, *monos*, c'est qu'il se rassemble dans la *monade* divine. Il y a là un élément extatique de l'être du moine qui le rapproche de l'apôtre Paul qui est «hors de» lui[122]. Selon l'idéal paulinien «ce n'est plus lui, mais c'est le Christ qui vit en lui» (Ga 2, 20).

---

[120] EH 533 C. Traduction modifiée.

[121] EH 533 D.

[122] Cf. DN 712 A: ὡς ἀληθὴς ἐραστὴς καὶ ἐξεστηκώς.

5° UNIFICATION, UNION ET PERFECTION

L'ordre parfait est celui des moines qui ont fait en eux l'unité (τετελεσμένη δὲ τάξις ἡ τῶν ἑνιαίων μοναχῶν) en choisissant d'être seuls, c'est-à-dire célibataires. Cependant Denys ne mentionne pas le célibat. Retenons ces deux caractéristiques de la vie monastique: l'unité et la perfection[123].

1. La vie monastique est une vie très parfaite.

«Tandis que la vie des baptisés est une vie divine et sainte (ἔνθεος ζωή, ἱερὰ ζωή, ἔνθεος πολιτεία)[124], celle des moines est une vie très parfaite (τελειοτάτη ζωή)[125]; par rapport à la vie des baptisés elle représente une plus grande perfection (ἀπὸ μέσης ἱερᾶς ζωῆς ἐπὶ τὴν τελειοτέραν μετάταξιν)[126]; elle s'attache à la perfection la plus parfaite (εἰς τελειοτάτην ... τελείωσιν)[127] ou à la philosophie très parfaite qui a su éliminer toute division et tout ramener à l'unité (τελειοτάτην τῶν μοναχῶν φιλοσοφίαν)[128]»[129].

Cette perfection qui s'inscrit dans le renoncement à certaines activités permises aux baptisés, dans la règle de vie ou dans le port de l'habit, accompagne l'attitude de l'intelligence qui tend vers l'état déiforme, un, parfait (εἰς θεοειδῆ μονάδα καὶ φιλόθεον τελείωσιν)[130].

2. Ce qui caractérise la vie monastique, c'est son unité.

«Le moine — dit R. Roques dans un texte qui ramasse toutes les expressions d'unité que nous avons rencontrées —, "reste en lui-même avec la stabilité sainte de la monade" (ἐφ' ἑαυτῆς ἐν μοναδικῇ καὶ ἱερᾷ στάσει)[131]; il "se rassemble [lui-même] dans la sainte monade" (πορὸς ἱερὰν μονάδα συνάγεσθαι)[132]. L'adjectif ἑνιαῖος, simple ou un, définit essentiellement son état (ἑνιαῖος μοναχός)[133], sa vie (ἑνιαία ζωή)[134], sa beauté propre (ἑνιαίοις καὶ μοναχικοῖς)[135], le caractère de son "anagogie" (μοναχικὴν καὶ ἑνιαίαν ἀναγωγήν)[136]. L'unité et la stabilité d'un tel état ne doivent pas être

[123] L'Un et le Parfait sont également liés dans le chapitre XIII des *Noms divins*.

[124] EH 393 D-396 A.

[125] EH 533 B.

[126] EH 536 B.

[127] EH 532 D.

[128] EH 533 D.

[129] R. Roques, *art. cit.*, p. 294.

[130] EH 533 A.

[131] EH 533 C.

[132] EH 533 D.

[133] EH 533 D et 533 C.

[134] EH 533 A.

[135] EH 536 A.

[136] EH 536 B-C.

confondues avec la paresse et l'immobilité. Elles sont progressives et s'intensifient de leur propre mouvement qui leur fait réduire toute multiplicité et toute division. La vie du moine n'est pas seulement une, ou unie (au sens passif et passé); elle est unifiante (ἑνοποιούσης)[137]. Ce mouvement d'unification active la fait s'unir à l'Un (πρὸς τὸ ἕν ... ἑνοποιεῖσθαι)[138], s'élever vers la monade déifiante (εἰς θεοειδῆ μονάδα)[139], vers la plus haute forme de la ressemblance divine (εἰς τὸ θεοειδέστατον ἀναγομένην)[140]. Mieux que tout autre, l'état monastique doit préparer à l'extase»[141].

Relevons le vocabulaire de l'unité employé par Denys.

a) Tout d'abord, la relation entre les deux adjectifs μοναχός et ἑνιαῖος, employés en EH 536 A et 536 B. Le moine est seul et simple ou un.

b) D'autre part, la relation entre l'unification du moine et son union à Dieu ou plutôt à la monade divine. Le moine trouve son être de moine dans la monade sacrée (πρὸς ἱερὰν μονάδα) et il s'unit à l'Un (πρὸς τὸ ἕν). Faut-il prendre le πρὸς dans le sens du πρὸς τὸν θεόν du Prologue de l'*Évangile de saint Jean*? D'un autre côté, si l'on se souvient du caractère extatique de l'union au Christ selon saint Paul, il y aurait un accent paulinien dans l'union à la monade divine, comme il y aurait un accent johannique dans le fait d'être tourné vers l'Un. L'unité de la vie du moine est un élan vers l'Un ou la monade divine, une extase.

CONCLUSION: DIVINISATION ET UNION

La *Hiérarchie ecclésiastique* présente une autre perspective sur l'*henosis* que les *Noms divins*. Dans les *Noms divins*, l'union de l'intellect à Dieu ou à l'Un se situe dans le grand mouvement de procession-conversion qui va du Bien au Bien ou encore de l' ἕνωσις au sein de la Trinité à l' ἕν au terme de la remontée vers le principe; tandis que, dans la *Hiérarchie ecclésiastique*, l'union à Dieu et l'unification de soi sont réalisées par chaque mystère. Certes le mouvement de la πρόοδος-ἐπιστροφή est encore présent dans les *Hiérarchies*, mais alors il s'agit du mouvement de condescendance de la philanthropie divine et du mouvement ascendant de l'anagogie des esprits et de leur divinisation.

---

[137] EH 533 A.

[138] EH 533 D.

[139] EH 533 A.

[140] EH 536 A.

[141] R. Roques, *art. cit.* , p. 310.

1) La divinisation

La perspective nouvelle qu'apportent les *Hiérarchies* c'est la divinisation. Le but même de la hiérarchie est d'unifier et de déifier les intellects, célestes ou humains. La divinisation se fait par les mystères ou sacrements, selon une progression qui va de la purification et illumination baptismale jusqu'à l'union dans la Communion, le sacrement des sacrements, et l'action perfectionnante du myron, qui intervient dans plusieurs sacrements et constitue un sacrement. L'ordre de progression des mystères est en même temps l'ordre de perfectionnement de l'initié qui est tour à tour purifié, illuminé et rendu parfait, avant de devenir lui-même source de purification, d'illumination et de perfection.

La divinisation est une participation à la vie divine et la transmission de cette vie divine se fait par des rites à la fois hiérarchiques et symboliques, dont les symboles sont à la fois naturels — les éléments comme le feu, l'eau ou l'huile produisent un effet qui détermine leur sens symbolique — et christologiques car c'est l'incarnation du Christ, son baptême et l'institution eucharistique qui donnent aux éléments une puissance déifiante. Cependant le sens symbolique ne peut être compris que par l'anagogie de l'intellect qui s'élève des représentations sensibles aux réalités représentées. Car dans le symbole sacramentel il ne s'agit pas d'idée, mais de réalité. Ce qui est signifié par le symbole c'est l'opération divinisante et la participation à la vie divine transmise. L'intellect, pour contempler cette vie divine doit s'élever du sensible à l'intelligible et la regarder avec un «œil divin», comme le Grand Prêtre lorsqu'il «élève Jésus-Christ à nos yeux, nous montrant de façon sensible et en image ce qui constitue la vie du νοῦς»[142] ou lorsqu'il «couvre les saintes huiles de six paires d'ailes»[143]. Denys ne dit pas que cette contemplation se fait dans la foi, mais il dit qu'elle ne serait pas possible sans l'initiation baptismale qui donne accès à ces réalités divines.

La relation des mystères et de la contemplation est donc double: d'une part, il ne peut y avoir de contemplation sans initiation mystérique, mais, d'autre part, la participation aux mystères se fait à deux niveaux, l'un commun à tous, qui est une connaissance par «énigmes», l'autre, réservé au Grand Prêtre et aux ordres supérieurs, qui est la contemplation du sens intelligible et divin des mystères.

---

[142] EH 444 C.

[143] EH 477 B.

2) *L'union*

Le second but que Denys assigne à la hiérarchie est l'union. Ceci est l'objet même de mon étude. Je voudrais reprendre le vocabulaire de l'union que nous avons rencontré tout au long de cette étude de la *Hiérarchie ecclésiastique,* avant de considérer le terme de l'union ou l'objet auquel l'intellect s'unit.

1° LE VOCABULAIRE DE L'UNION DANS LA «HIÉRARCHIE ECCLÉSIASTIQUE»

(M = Μυστήριον T = θεωρία)

I, M 2, 373 B	ἀληθῶς τε εἰπεῖν ἓν μέν ἐστιν οὗ πάντες οἱ ἑνοειδεῖς ἐφίενται, μετέχουσι δὲ οὐχ ἑνιαίως ταὐτοῦ τε καί ἑνὸς ὄντος
I, 3, 376 A	ἡ δὲ θέωσίς ἐστιν ἡ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσίς τε καί ἕνωσις
II, 392 A	ἡ πρὸς θεόν ἡμῶν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσίς τε καί *ἕνωσις*
II, M 1, 393 A	τῇ πρὸς θεόν ἀφομοιώσει τῇ *πρός αὐτόν ἑνώσει*
II, T 4, 400 C	τῆς θεοῦ δέ τελεωτάτης ἑνώσεως καὶ μεθέξεως
II, T 5, 401 A	*πρὸς τὸ ἕν* (1)
II, T 5, 401 B	*πρὸς τὸ ἕν* (2)
II, T 8, 404 C	*πρός τὸ ἕν* (3) ἡ γὰρ ἱερὰ τῆς θεογενεσίας τελείωσις *ἑνοῖ* τὰ τελεσθέντα
III, 424 C-D	τήν *πρός τό ἕν* (4) *κοινωνίαν καί ἕνωσιν* *ἐπὶ τὸ ἕν*
III, 425 A	*πρός τό ἕν ἡμῶν κοινωνίαν καδ σύναξιν* (5)
III, T 3, 429	*εἰς τὴν μονάδα* συνάγεται καί ἑνοποιεῖ τοὺς ἐπ' αὐτὴν ἱερῶς ἀναγομένους τὴν *εἰς τὸ ἕν* ἑαυτοῦ νοερὰν ποιησάμενος εἴσοδον
III, T 5 432 B	Ἐν ταύταις ὁ βλέπων ἱερῶς ὄψεται τὴν ἑνοειδῆ καί μίαν ἔμπνευσιν ὡς ὑφ' ἑνὸς τοῦ θεαρχικοῦ πνεύματος κεκινημένην.
III, T 8, 437 A	Οὐ γὰρ ἔνεστι *πρὸς τὸ ἕν* (6) συνάγεσθαι καὶ τῆς τοῦ ἑνὸς μετέχειν εἰρηναίας *ἑνώσεως* τοὺς πρὸς ἑαυτοὺς διῃρημένους
III, T. 9, 437 C	τῆς πρὸς αὐτὸν ὑπερκοσμίου καί ἱερᾶς *ἑνώσεως*
III, T 10, 440 A	*πρός τό ἕν* (7)
III, T 10, 440 B	Οὕτω τοῖς θείοις ὁ ἱεράχης *ἑνοῦται*
III, T 11, 441 B	καὶ πρὸς τό ταπεινὸν ἡμῶν *ἑνοποιηθεῖσα* μετὰ τῆς τῶν οἰκείων ἀσυγχύτου καὶ ἀλωβήτου παντελῶς ἕξεως τὴν πρὸς αὐτὴν ἡμῖν *κοινωνίαν*
III, T 12, 444 A	καί τὸ ἑνιαῖον τοῦ ποτηρίου πᾶσι καταμερίσας συμβολικῶς *τὴν ἑνότητα* πληθύνει ...

	Τὸ γὰρ ἓν καὶ ἁπλοῦν καὶ κρύφιον Ἰησοῦ τοῦ θεαρχικωτάτου λόγου τῇ καθ' ἡμᾶς ἐνανθρωπήσει πρὸς τὸ σύνθετόν τε καὶ ὁρατὸν ... προελήλυθε καὶ τὴν πρὸς αὐτὸν ἡμῶν *ἑνοποιὸν κοινωνίαν* ἀγαθουργῶς διεπραγματεύσατο...
III, T 13, 444 C	εἴπερ *ἑνωθῶμεν* αὐτοῦ τῇ θειοτάτῃ ζωῇ
	πρὸς τὰ ἐν οἷς γίνεται κατ' ἄκρον *ἑνώσει* κοινωνοὺς
IV, 472 D	*πρὸς τὸ ἓν ἡμῶν* (8)
	πρὸς τὸ ἓν αὐτῆς (9)
IV, T 3, 477 B	καὶ νοητοῖς θεάμασιν τὸ ἑνοειδὲς αὐτῶν τοῦ ἑνὸς καὶ ἑνοποιοῆσαι
VI, 3, 533 A	*εἰς θεοειδῆ μονάδα*
VI, 3, T 2, 533	*πρὸς τὸ ἓν* (10)
	πρὸς ἱερὰν μονάδα συνάγεσθαι
VI, T 5, 536 C	ἐπὶ τὴν μοναχικὴν ἀφίκετο καὶ ἑνιαίαν ἀγωγήν
VII, 1, 553 B	ἑνωθέντα γὰρ αἷς ἥνωντο κατὰ τὸν τῇδε βίον ἱεραῖς ψυχαῖς
VII, 569 A	εὐπρεπέστερα κάλλη καὶ ἑνοειδέστερα

Expriment l'union:

a) les substantifs ἕνωσις employé huit fois[144], trois fois en relation avec ἀφομοίωσις — ἀφομοίωσις τε καὶ ἕνωσις —, et ἑνότης[145],

b) les verbes: ἑνόω[146], ἑνοποιέω[147], συνάγω[148],

c) les adjectifs: ἑνιαῖος[149], ἑνοποιός[150], ἑνοειδής[151].

d) L'homme unifié est le moine, μοναχός[152], et

e) l'objet de l'union est soit Dieu[153], soit l'Un, ἕν[154], soit la monade divine, μονάς[155].

Il y a dix emplois de πρὸς τὸ ἕν, un emploi de εἰς τὸ ἕν, un emploi de ἐπὶ τὸ ἕν, un emploi de πρὸς τὴν μονάδα et deux emplois de εἰς τὴν μονάδα.

---

144 ἕνωσις: EH 376 A; 392 A; 393 A; 400 C; 424 D; 437 A; 437 C; 444 C.

145 ἑνότης: EH 444 A.

146 ἑνόω: EH 393 A; 404 B; 404 C; 4440 B; 444 B; 444 C; 553 B2.

147 ἑνοποιέω: EH 429 A; 437 A; 441 A; 477 B; 533 AD.

148 συνάγω: EH 393 C; 424 C; 429 A; 437 A; 445 B; 533 D; 536 D; 556 C.

149 ἑνιαῖος: EH 373 B; 376 AB; 424 C; 428 C; 429 AB; 437 A; 440 A; 444 AC; 505 C; 533 AD; 536 ACD.

150 ἑνοποιός: EH 444 A; 504 C; 533 D.

151 ἑνοειδής: EH 372 B; 373 A; 376 A; 397 C; 401 AB; 424 C; 429 AB; 432 B; 436 B; 437 A2; 440 A; 477 B; 568 D; 569 A.

152 μοναχός: EH 532 C; 533 AD; μοναχικός EH 533 AC; 536 B.

153 EH 376 A, 392 A, 393 A, 400 C.

154 ἕν: 12 fois πρός τὸ ἕν (EH 401 A-B, 404 C, 424 C, 425 A, 437 A, 440 A, 427 D (2 fois), 533 D; 1 fois ἐπὶ τὸ ἕν (EH 424 D) et 1 fois εἰς τὸ ἕν (EH 429 A).

155 μονάς: EH 373 D; 429 A; 533 AD; μοναδικός EH 533 C.

Les dix emplois de πρὸς τὸ ἕν *nous indiquent les différents modes de relation de l'initié ou du moine avec l'Un:*

la communion avec l'Un[156],

l'union avec l'Un et l'unification de soi[157],

la tension vers l'Un[158],

la conversion vers l'Un[159],

et l'élévation vers l'Un[160].

Il y a un emploi de ἕν avec ἐπὶ[161] et un emploi de ἕν avec εἰς[162]

Enfin il y a trois emplois de μονάς: un emploi de πρὸς τὴν μονάδα:

---

[156] «Quiconque entre en communion quelconque avec l'Un (πρὸς τὸ ἕν) ne peut plus mener une vie divisée, s'il tient du moins à recevoir de l'Un une sûre participation» (EH II, T 5, 401 A). «Toute opération sacramentelle consiste bien à unifier en les déifiant nos vies dispersées, à rassembler dans la conformité divine tout ce qui en nous est divisé, à nous faire entrer ainsi en communion et en union avec l'Un (τήν πρὸς τὸ ἕν κοινωνίαν καί ἕνωσιν)» (EH III, 424 C-D).

— «Chacun des sacrements de la hiérarchie est imparfait en ce sens qu'il ne parachève pas notre communion avec l'Un (πρὸς τὸ ἕν ἡμῶν κοινωνίαν καί σύναξιν)» (EH III, 425 A).

[157] «Car il est impossible de se recueillir pour atteindre à l'Un ou de participer à la pacifique union de l'Un, si l'on demeure divisé avec soi-même (Οὐ γάρ ἔνεστι πρὸς τό ἕν συνάγεσθαι καὶ τῆς τοῦ ἑνός μετέχειν εἰρηναίας ἐνώσεως τοὺς ἑαυτοὺς διῃρημένους)» (EH III, T 8, 437 A). — «Car leur vie (il s'agit des moines) étant unifiée, c'est un devoir pour eux de ne faire qu'un avec l'Un (πρός τό ἕν), de s'unir à la sainte Unité» (EH VI, 3, T 2, 533 D).

[158] «C'est avec un véritable amour qu'on accueille la sainte promesse qu'il fait de tendre de toutes ses forces vers l'Un (πρός τὸ ἕν)» (EH II, T 5, 401 B). — «...Grâce à l'énergique tension de son vouloir vers l'Un (πρός τὸ ἕν)» (EH II, T 8, 404 C).

[159] «Le Grand Prêtre pourra... puisqu'il est totalement uni (à Dieu) se retourner ensuite vers l'Un auquel il demeure uni grâce à une conversion (καὶ πρός τὸ ἕν αὖθις ἑνιαίως) pure et immaculée qui sauvegarde la plénitude et l'intégrité de sa conformité avec Dieu» (EH III, T 10, 440 A).

[160] «La sainte Communion ... élève notre intelligence jusqu'à l'Un (πρός τὸ ἕν ἡμῶν ... κοινωνίαν καὶ σύναξιν) grâce à ces rites hiérarchiques qui nous font entrer avec lui en communauté et en communion» (EH IV, 472 D). — «Quand nous aurons examiné de façon systématique les saintes images qui nous le représentent, la multiplicité de ces symboles nous élèvera par des contemplations hiérarchiques jusqu'à l'Un (πρὸς τὸ ἕν)» (EH IV,472 D).

[161] «Toute opération sacramentelle consiste bien à unifier en les déifiant nos vies divisées, à rassembler dans la conformité divine tout ce qui est en nous divisé, à nous faire entrer ainsi en communion et union avec l'Un» (τήν ἐπὶ τὸ ἕν τοῦ τελεσθέντος ἱερουργούσης συναγωγὴν καὶ ... τὴν πρός θεὸν κοινωνίαν) (EH III, 424 C-D).

[162] «Pénétrant par l'intelligence jusqu'au niveau de l'Un (τήν εἰς τὸ ἕν ἑαυτοῦ νοεράν ποιησάμενος εἴσοδον), il contemple alors d'un œil pur et dans leur unité primordiale les raisons d'être des rites sacrés» (EH III, T 3, 429 B).

«Car leur vie (il s'agit des moines) étant unifiée, c'est un devoir pour eux de ne faire qu'un avec l'Un (πρὸς τὸ ἕν), de s'unir à la sainte Unité (πρὸς ἱερὰν μονάδα συνάγεσθαι)» (EH VI, 3, T 2, 533 D)

et deux emplois de εἰς τὴν μονάδα, dans un cas, il s'agit de la monade divine:

«Les moines parce que leur vie, loin d'être divisée, demeure parfaitement une, parce qu'ils s'unifient eux-mêmes par un saint recueillement qui exclut tout divertissement de façon à tendre vers l'unité d'une conduite conforme à Dieu (εἰς θεοειδῆ μονάδα) et vers la perfection de l'amour divin» (EH VI, 3, 533 A)

et dans l'autre, de la monade ou unité intérieure du Grand Prêtre[163].

Je voudrais, à partir de ces textes, comparer le statut du Grand Prêtre et celui du moine.

Le Grand Prêtre imite plus directement la Théarchie en ce qu'il reproduit le mouvement ternaire de πρόοδος - ἐπιστροφή - μονή à la fois dans les rites liturgiques (par exemple l'encensement) et dans sa contemplation. Le texte déjà cité sur la pénétration de l'intelligence jusqu'au niveau de l'Un et la contemplation de l'unité primordiale de la raison d'être des rites sacrés se continue ainsi:

«Se retournant plus divinement vers les réalités premières, il arrête cette descente progressive vers les réalités secondes que lui inspire son amour pour les hommes (ἐπὶ τὰ δεύτερα φιλανθρώπου προόδου τὸ πέρας τὴν εἰς τὰ πρῶτα θειοτέραν ἐπιστροφὴν ποιούμενος)» (EH III, T 3, 429 B).

La contemplation du Grand Prêtre est d'abord une πρόοδος vers les réalités secondes (ἐπὶ τὰ δεύτερα), par philanthropie, puis une ἐπιστροφή vers les réalités premières (εἰς τὰ πρῶτα). A la fin de chaque mystère, dans son action de grâces, il retourne à l'Un, grâce à une conversion pure et immaculée (EH 440 A) ou encore, à la communion, il élève son intelligence jusqu'à l'Un (EH 472 D). C'est donc dans l'exercice de sa fonction sacerdotale et dans sa θεωρία qu'il imite la Théarchie, tandis que le moine est uni à l'Un dans son être de moine.

Pour les moines, «c'est un devoir pour eux de ne faire qu'un avec l'Un et de s'unir à la sainte Unité» (ὡς πρὸς τὸ ἓν αὐτῶν ὀφειλόντων ἑνοποιεῖσθαι καὶ πρὸς ἱερὰν μονάδα συνάγεσθαι) (EH 533 D). Il semble que l'union soit

---

[163] «Le saint sacrement de la Communion: tout en conservant son principe unique, simple, indivisé, il se multiplie par amour des hommes dans une sainte variété des symboles, il retourne à sa propre unité et il confère l'unité à tous ceux qui viennent saintement à lui (εἰς τὴν οἰκείαν μονάδα συνάγεται καὶ ἑνοποιεῖ τοὺς ἐπ' αὐτὴν ἱερῶς ἀναγομένους)» (EH III, T 3, 429 A).

plus parfaitement réalisée dans le moine et la condition monastique est bien la «parfaite philosophie» qui s'achève dans l'*henosis*.

Enfin nous avions noté ce trait extatique du *moine* qui ne trouve son unité (*monade*) propre que dans l'Unité (ou *Monade*) divine. Le parfait philosophe est le moine qui est «hors de lui», ne faisant plus qu'un avec l'Unité divine. C'est Denys l'Aréopagite.

2° LE SYMBOLISME

Les symboles de l'union à l'Un sont à la fois le symbole du *sceau* et celui du *baiser de paix. Le sceau baptismal qui intègre l'être,* divisé par le péché, *en lui-même et dans l'Un,* comme la promesse monastique qui intègre le moine dans la monade divine, est *le symbole de l'unification avec soi-même,* tandis que le symbole de l'intégration à la communauté ecclésiale ou monastique est plutôt le *baiser de paix* dont le rite intervient dans le Sacrement de l'Union avant la communion, mais également dans la consécration monacale, à la fin du rite, pour montrer l'intégration à la communauté. L'accent est mis sur la paix, condition de toute unification de soi-même, de toute communion avec la communauté et de toute union à l'Un:

> «On échange saintement le très divin baiser de paix, puis on procède à cette commémoraison mystique des saintes tablettes qui n'est pas de ce monde (ἡ μυστικὴ καὶ ὑπερκόσμιος ἀνάρρησις). *Car il est impossible de se recueillir pour atteindre à l'Un ou de participer à la pacifique union de l'Un si l'on demeure divisé d'avec soi-même*» (Οὐ γὰρ ἔνεστι πρὸς τὸ ἓν συνάγεσθαι καὶ τῆς τοῦ ἑνὸς μετέχειν εἰρηναίας ἑνώσεως τοὺς πρὸς ἑαυτοὺς διῃρημένους) (EH 437 A).

Nous avons déjà vu ce texte, mais ce que je veux souligner c'est que cette unification se fait «grâce aux lumières qui nous viennent de la contemplation avec l'Un»:

> «Si, au contraire, grâce aux lumières qui nous viennent de *la contemplation et de la connaissance de l'Un* (Εἰ γὰρ ὑπὸ τῆς τοῦ ἑνὸς θεωρίας καὶ γνώσεως ἐλλαμπόμενοι), nous parvenons à nous recueillir et à nous unifier de façon vraiment divine (πρὸς τὴν ἑνοειδῆ καὶ θείαν συναγωγὴν ἑνοποιηθῶμεν), il ne nous adviendra plus jamais de succomber à la diversité de ces convoitises qui fomentent entre semblables des dissensions matérielles et passionnées. *Il me semble donc que c'est cette vie unifiée et indivisible* (τὴν ἑνοειδῆ καὶ ἀδιαίρετον ζωήν) *que prescrit la cérémonie du baiser de paix,* fondant celui qui s'assimile à Dieu en Celui même qui est la source de cette assimilation et privant celui qui se sépare de Dieu de l'unité des spectacles divins» (EH 437 B).

Il y a donc une θεωρία et une γνῶσις de l'Un et l'unification de soi ou le recueillement en soi (συναγωγή) en est la conséquence.

3° L'OBJET DE L'UNION.

À qui l'initié s'unit-il?

1. Dieu

Tout d'abord à Dieu (πρὸς τὸν θεόν). «Notre salut n'est possible que par notre déification. Et nous déifier, *c'est ressembler à Dieu et nous unir à lui* autant que nous le pouvons» (EH 376 A). «L'objet propre de notre hiérarchie est de nous assimiler et *de nous unir autant que nous le pouvons à Dieu*» (EH 392 A)? «Dieu a daigné dans son amour pour l'homme faire l'effort de venir à nous *et, en les unissant à lui, de s'assimiler* comme fait le feu *tous ceux qu'il a admis à son union*» (EH 393 A). Il y a une «*union et participation à Dieu*» (ἡ τοῦ θεοῦ ἕνωσις καὶ μέθεξις) (FH 400 C). En effet «la Bonté théarchique... nous révéla que pour nous élever spirituellement vers l'au-delà et pour vivre en Dieu, il nous fallait nous assimiler pleinement à elle, autant qu'il est en notre pouvoir» (EH 441 BC).

2. L'Un

Nous avons relevé les dix emplois de l'expression πρὸς τὸν θεόν qui exprime cette tension et cette élévation vers l'Un, ou union et communion avec l'Un.

3. *La Monade divine*

4. *La Vie très divine* (EH 444 C: ἡ θειότατη ζωή)

5. *La Perfection divine* (EH 400 C)

6. Le Christ[164]

Depuis la naissance divine par le baptême jusqu'à sa mort, toute la vie du chrétien est une vie de «soumission», initiation, «assimilation» au Christ ou participation à la vie et à la mort du Christ.

Face à l'orient, le candidat au baptême promet de «*se soumettre au Christ*» (EH 396 B), par l'onction prébaptismale, il est appelé «aux pieuses luttes qu'il va entreprendre désormais *sous la direction du Christ*» (EH 401 D), «en vainquant toutes les opérations et toutes les substances qui font obstacle à sa déification, en mourant au péché par le baptême, *on peut dire mystiquement qu'il partage la mort même du Christ*» (EH 404 A).

---

[164] EH 396 B, 401 D, 404 A, 437 C, 440 B, 444 AC, 484 A, 553 BC, 556 D, 560 A.

Dans le sacrement de l'eucharistie, «(on dépose sur l'autel) les symboles sacrés par quoi *le Christ se signifie et se communique*» (EH 437 C). Le Grand Prêtre «consacre les mystères divins *en s'assimilant au Christ*» (EH 444 A) et «par la parfaite union du sacrement qu'il distribue aux âmes qui le reçoivent, *il admet à sa parfaite communion tous ceux qui y prennent part*» (EH 444 C). Enfin, à la mort, «devenus en quelque sorte *les membres mêmes du Christ,* ils jouissent du repos indéfectible d'une bienheureuse immortalité» (EH 553 B), car «ils sont véritablement bienheureux ceux qui meurent dans *la paix du Christ*» (EH 560 A). «Il faut donc prier pour *obtenir dans le Christ l'ultime béatitude*» (EH 556 D).

Jésus[165]

C'est Jésus qui est «le principe et la fin de toute hiérarchie» (EH 373 B). Il est «le principe, l'essence, la puissance et l'achèvement» (ἀρχὴ καὶ οὐσία, δύναμις καὶ τέλος) (EH 372 A). Jésus est l'illuminateur (Ἰησοῦ φωταγωγοῦντος) de la hiérarchie ecclésiastique, il est aussi le sanctificateur (ἡ θεαρχικὴ τῶν θείων νοῶν ἀφιέρωσις) (EH).

Denys expose «les théurgies (= divines opérations) humaines de Jésus (τὰς ἀνδρικὰς Ἰησοῦ θεουργίας)» (EH 429 C) et «l'explication théologique des mystères concernant Jésus qui ne sont pas de ce monde (τὴν ὑπερκόσμιον Ἰησοῦ θεολογίαν)» (EH 429 D) en montrant leur sens sotériologique. Les mystères de la vie de Jésus sont salvifiques et les chrétiens participent à la vie et à la mort de Jésus par les sacrements:

> «Celui qui reçoit *le sacrement du baptême* et qui est trois fois plongé dans l'eau apprend mystérieusement à imiter cette mort théarchique que fut l'ensevelissement pendant trois jours et trois nuits de Jésus, source de vie» (EH 404 B).

Dans les sacrements, Jésus illumine notre intelligence pour que nous puissions contempler les réalités intelligibles que les sacrements signifient:

> «Dans la sainte considération de la *sainte communion,* remontons des effets aux causes et, grâce aux lumières que nous dispensera Jésus, nous pourrons contempler harmonieusement les réalités intelligibles où se reflète clairement la bienheureuse bonté des modèles qui sont au-delà même de l'intelligence» (EH 428 C).

Denys insiste sur le caractère trinitaire des œuvres de Jésus. Ainsi le Grand Prêtre rappelle

---

[165] EH 372 AB, 373 B, 404 B, 428 C, 429 CD, 432 B, 441 C.

«les saintes œuvres qu'opéra divinement *Jésus*, en exerçant à notre endroit sa très sainte Providence, pour le salut du genre humain avec l'assentiment du *Père très saint* et dans *l'Esprit saint*, comme dit l'Écriture» (EH 441 C)[166].

Le Christ, en tant que Dieu, est principe de son action théurgique avec le Père et l'Esprit Saint, mais en tant qu'il est Dieu et homme, Denys dit que son activité est théandrique. Et Maxime le Confesseur interprètera l' ἐνέργεια θεανδρικῄ dans le sens de l'union hypostatique. Mais Denys ne parle pas d'union hypostatique des deux natures du Christ, ni d'«union» au Christ, ou de «s'unir» au Christ, alors qu'il parlera d'une union à l'Esprit. Le terme ἕνωσις est remarquablement absent de sa christologie.

7. l'Esprit[167]

Il y a une union et une communion à l'Esprit:

«La consécration par l'huile parfume agréablement l'initié d'une suave odeur, car la sainte perfection de la naissance divine en eux *unit les initiés à l'Esprit théarchique* (ἑνοῖ ... τῷ θεαρχικῷ πνεύματι). Mais cette effusion reste indicible». Seuls la reconnaissent «ceux qui ont mérité d'*entrer en communion*, sur le plan de l'intelligible, de façon sainte et divine, avec *l'Esprit de Dieu*» (EH 404 C).

C'est l'Esprit Saint qui meut ou élève l'esprit du Grand Prêtre:

Le Grand Prêtre

«s'élève de nouveau et retourne à la contemplation de réalités premières, il ne cesse d'aller de réalités divines en réalités divines et demeure constamment *sous l'inspiration de l'Esprit théarchique* (τῷ θεαρχικῷ πνεύματι μεταταττόμενος)» (EH 397 A).

«Il nous faudra, à partir de la science inspirée selon les Oracles et hiérarchique, nous élever grâce à[168] *l'Esprit théarchique* (ἀναχθῆναι θεαρ-

[166] Voir aussi: «L'ordre le plus divin parmi les essences qui vivent au-delà du ciel n'a pas pu ignorer que *Jésus théarchique* était descendu parmi nous pour nous sanctifier, comprenant que dans sa bonté divine et indicible Dieu s'est fait homme, le voyant sous sa forme humaine consacré *par le Père, par Lui-même* et *par l'Esprit...*» (EH 484 A).

«Aussi bien, lorsqu'il conféra l'ordination sacrée à ses disciples, et bien qu'à titre de Dieu il (= *Jésus*) fût lui-même hiérarchiquement le principe de tout sacrement, le vit-on lui aussi rapporter hiérarchiquement son acte consécratoire à *son très saint Père et à l'Esprit théarchique*, puisqu'il enseigna à ses disciples, selon le témoignage de l'Écriture: *"Ne vous éloignez pas de Jérusalem, mais attendez la promesse du Père que vous avez entendue de ma bouche et selon laquelle vous serez baptisés par l'Esprit Saint"*(Ac 1, 4)» (EH 512 C).

[167] Cf. EH 397 A, 404 CD, 424 C, 428 A, 432 B, 433 C, 441 C, 484 AC3, 512 CD, 564 B2.

χικῷ πνεύματι), jusqu'à la sainte contemplation de ce qu'elle est en vérité» (EH 424 C).

«Cependant que la foule ne prend garde qu'aux seuls symboles divins, lui (le Grand Prêtre), au contraire, grâce à *l'Esprit théarchique* (τῷ θεαρχικῷ πνεύματι), ne cesse d'élever son âme vers le saint principe du rite sacramentaire (c'est-à-dire le Christ), grâce à des contemplations bienheureuses de l'ordre intelligible, conformément aux lois de la hiérarchie, dans cette pureté habituelle qu'il doit à sa vie tout en Dieu» (EH 428 A).

L'Esprit est l'unité des Testaments:

«En considérant ces textes sacrés d'un œil saint, on y contemplera l'unité et l'unicité d'une concordance dont *le moteur est l'unité même de l'Esprit théarchique*» (Ἐν ταύταις ὁ βλέπων ἱερῶς ὄψεται τὴν ἑνοειδῆ καὶ μίαν ἔμπνευσιν ὡς ὑφ' ἑνὸς τοῦ θεαρχικοῦ πνεύματος κεκινημένην) (EH 432 B).

Le Grand Prêtre est le compagnon de l'Esprit:

«ayant atteint la plus haute déification qu'il puisse obtenir, il sera tout ensemble le temple et le compagnon de l'Esprit théarchique (ναὸς δὲ ἅμα καὶ ὀπαδὸς ἐν τῇ κατ' αὐτὸν ἀκροτάτῃ θεώσει τοῦ θεαρχικοῦ πνεύματος ἔσται τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἐνιδρύων)» (EH 433 C).

Il a le pouvoir d'excommunication car il a reçu l'Esprit:

«Le Grand Prêtre possède le pouvoir d'excommunier, non certes que la toute sage Théarchie se plie à tous ses caprices, mais parce qu'*il obéit à l'Esprit qui est le principe de tout sacrement* (τῷ τελεταρχικῷ πνεύματι) et qui s'exprime par sa bouche... *"Recevez l'Esprit Saint; à ceux dont vous remettrez les péchés, ils seront remis; à ceux à qui vous les retiendrez, ils seront retenus*[169]*"*» (EH 564 B).

Et les chrétiens reçoivent l'onction et l'infusion de l'Esprit théarchique:

«Nous recevons *l'infusion de l'Esprit théarchique* (τὴν τοῦ θεαρχικοῦ πνεύματος ἐπιφοίτησιν), par l'onction sanctifiante des saintes huiles. Cette allégorie sacrée signifie à mon sens, que Celui-là même qui sous sa figure humaine a reçu *la consécration de l'Esprit théarchique,* tout en conservant inaltérée l'essence de sa divinité, pourvoit lui-même à l'effusion en nous du saint Esprit» (EH 484 C).

Ainsi Denys dit qu'il y a une union des initiés à l'Esprit dans le sacrement du myron. Il montre le rôle de l'Esprit Saint dans l'inspiration des Écritures, l'élévation de l'intellect dans la contemplation, la sanctification. De même que Jésus est «le principe et la fin de toute hiérarchie» (EH 373 B), de même «l'Esprit est le principe de tout sacrement» (EH

---

[168] Traduction modifiée. La traduction du datif par «*sous l'inspiration de*» force le sens.

[169] Jn 20, 23.

564 B). *Il y a donc un double caractère christologique et pneumatologique des sacrements, selon Denys.*

Enfin le but des sacrements est bien d'unifier ceux qui y participent et d'élever leur esprit vers l'Un.

> «Quand nous aurons examiné de façon systématique les saintes images qui nous le représentent, la multiplicité de ces symboles nous élèvera par des contemplations hiérarchiques jusqu'à l'Un» (EH 472 D).

Cette élévation de la vue des images multiples, contemplation simple du signifié qui est lui-même simple et Un, s'accompagne d'une unification de l'âme. C'est pourquoi la *Hiérarchie ecclésiastique* s'achève par ces mots:

> «Tels sont, mon enfant, les beaux spectacles capables d'unifier nos âmes que j'ai découverts dans notre hiérarchie» (EH 568 D).

Centre National de la
Recherche Scientifique
17 rue Mesnil
75116 Paris
France

Ysabel de Andia

Philippe Blaudeau

Le voyage de Damien d'Alexandrie vers Antioche puis Constantinople (579-580) — Motivations et objectifs*

Dans la lettre synodique adressée à Jacques Baradée[1], l'évêque en charge nominale de la ville d'Édesse, Damien, récemment consacré

* ABRÉVIATIONS

Brooks, "Patriarch Paul" = E. W. Brooks, "The Patriarch Paul of Antioch and the Alexandrine Schism of 575" BZ 30 (1930) 468-476.

Bundy, "Jacob Baradeus" = D. Bundy "Jacob Baradeus, the State of Research, a Review of Sources and a New Approach" Mus 91 (1978) 45-86.

Ebied, "Peter of Antioch" = R. Ebied, "Peter of Antioch and Damian of Alexandria: the End of a Friendship" in *A Tribute to A. Vööbus, Studies in Early Christian Literature and Its Environment, Primarily in the Syrian East*, éd. R. H. Fischer, Chicago 1977.

Honigmann, *Évêques* = E. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VIème siècle*, (= CSCO 127, Subsidia 2), Louvain 1951.

Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History* = *The Third Part of the Ecclesiastical History of John of Ephesus*, trad. anglaise R. Payne Smith, Oxford 1860.

Mawhūb, *Patriarchs of Alexandria* = Mawhūb Ibn Manṣūr Ibn Mufarriğ, *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, éd. et trad. anglaise B. Evetts, in PO I, Paris 1907.

Michel le Syrien, *Chronique* = Michel le Syrien, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, éd. et trad. française J.-B. Chabot, Paris 1899-1910, réed. Bruxelles 1963.

J. Maspero, *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort d'Anastase jusqu'à la réconciliation des Églises jacobites (518-616)*, Paris 1923.

Müller, "Damian Papst" = C. D. G. Müller, "Damian Papst und Patriarch von Alexandrien" OC 70 (1986) 118-142.

Pierre de Callinique, *Anti-Tritheist Dossier* = Peter of Callinicum, *Anti-Tritheist Dossier*, éd. et trad. anglaise R. Y. Ebied, A. van Roey et L. R. Wickham, (= Orientalia Lovaniensa Analecta 10) 1981.

[1] Reproduite, à partir de la chronique, aujourd'hui perdue, de Cyrus de Batnan, dans Michel le Syrien, *Chronique*, II, X-14, p. 325-334. Nous ne ferons appel à cette source que lorsqu'elle apportera des documents et des données différents du travail de Jean d'Éphèse dont elle dépend grandement (cf. J.-B. Chabot, *ibid*, I, p. XXV, puis XXVIII à XXXI). La liste des rares oeuvres conservées de Damien est établie in CPG, réf. 7240 à 7245. Cependant on doit ajouter à cet inventaire une homélie publiée en copte et traduite par W. E. Crum, *Theological Texts from Coptic Papyri, Edited with an Appendix upon the Arabic and Coptic Versions of the Life of Pachomius*, Oxford 1913, IV-204 p. (= Anecdota Oxoniensia), p. 21-33, cf. aussi Müller, "Damian Papst", p. 139.

Par ailleurs les fragments de lettres dont M. Geerard annonçait l'édition ont depuis été publiés: cf. Pierre de Callinique, *Anti-Tritheist Dossier*, p. 54-55, p. 57-58, et p. 62-63. Les fragments du traité de Damien contre les trithéites, ainsi que d'autres documents (apologies, lettres et ouvrage) ayant trait à la controverse engagée en 586,

patriarche d'Alexandrie (577?)[2], confesse, selon ce que commandent les règles épistolaires propres à ce genre de message, "sa faiblesse sans égale"[3]. Il précise également les conditions qui l'ont conduit à l'élévation au trône épiscopal[4]. C'est encore pour lui l'occasion de rappeler que "dès l'enfance" il a recherché "le silence qui conduit à la perfection"[5]. Il s'agit

---

cités et réfutés par Pierre de Callinique sont en voie d'être édités au sein de l'ouvrage de ce dernier. Ce travail comptait à l'origine trois livres mais le premier n'a pas été sauvegardé. Cf. la publication de la partie conservée du second: Pierre de Callinique, *Petri Callinicensis patriarchae antiochini tractatus contra Damianum*, I, *Quae supersunt libri secundi*, II, *Libri tertii, capita I-XIX*, éd. et trad. anglaise R. Y. Ebied, A. van Roey et L. R. Wickham, Louvain-Turnhout, 1994 et 1996, (= CCG 29 et 32). Enfin des ostraca sur lesquels figuraient des portions significatives de lettres attribuées à Damien ont été retrouvées au monastère d'Épiphane en Thébaïde (cf. Müller, "Damian Papst", p. 140).

[2] La magistrale présentation de l'épiscopat de Damien par Maspero, *Histoire*, p. 278-317, fait figurer la date de 578. Cependant cette option repose sur une information tirée d'une source copto-arabe tardive (postérieure à 1261) autrefois attribuée à Pierre Ibn Rahib, mais aujourd'hui considérée comme l'oeuvre compilatoire d'Al-Makîn Girgis Ibn 'Amîd. cf. Ps. Pierre Ibn Rahib, *Chronicon orientale*, éd. et trad. latine L. Cheikho, Paris-Louvain, 1903, réed. 1962, (= CSCO 45 et 46), p. 128 (lat.).

La partie directement conservée de l'ouvrage de Jean d'Éphèse, rédigée dans des conditions d'emprisonnement et comportant pour cette raison des confusions, des lacunes et des redites, constitue cependant la source la plus riche et la plus mobilisable en ce qui concerne notre sujet. Or, l'auteur ne signale pas qu'un tel laps de temps (1an) s'est écoulé entre la mort de Pierre IV et l'élévation de Damien. Au contraire, il rappelle qu'elle fait suite, sans discontinuité, au décès. Cf. Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, I-40 p. 78, IV-37, p. 295 et IV-40, p. 300. C'est pourquoi il est préférable de considérer que Damien est devenu patriarche à la suite de la mort de Pierre. Il reste à fixer la date de celle-ci. En l'absence de démonstration décisive proposée par les travaux récents, l'année traditionnellement retenue, 577, peut être maintenue.

La version de l'ouvrage de Jean d'Éphèse donnée par R. Payne Smith, malgré une tentative contestable de reclassement expliquée par le traducteur (*ibid*, p. VIII-IX), est d'un accès aisé. Elle sera donc utilisée ici par commodité. E. W. Brooks a établi plus récemment l'édition critique faisant autorité de la troisième partie de l'Histoire ecclésiastique de Jean d'Éphèse. Il regrette, dans son introduction, certaines options de R. Payne Smith, ajoute que la distinction entre le texte et les commentaires de ce dernier est insuffisante, mais souligne néanmoins que les erreurs figurant dans la version anglaise sont rares: cf. Jean d'Éphèse, *Iohannis Ephesini historiae ecclesiasticae pars tertia*, ed. et trad. latine E. W. Brooks; Paris-Louvain, 1935-36, réed. 1952, (= CSCO 54 et 55), p. IV (lat.).

[3] Michel le Syrien, *Chronique*, X-14, p. 327.

[4] Ibid, X-14, p. 326.

[5] Mawhūb, *Patriarchs of Alexandria*, p. 473. L'Histoire des patriarches d'Alexandrie, autrefois attribuée à Sévère d'Aschmounaïn est aujourd'hui reconnue comme l'oeuvre de Mawhūb Ibn Manṣūr Ibn Mufarriğ, cf. J. Den Heijer, *Mawhub Ibn Manṣur Ibn Mufarriğ et l'historiographie copto-arabe. Étude sur la composition de l'histoire des patriarches d'Alexandrie*, Louvain, 1989, (= CSCO 513, Subsidia 83), p. 3-7, 116-124 et 138-144.

ici d'une claire allusion à son expérience monastique menée à Scété, au monastère de saint Jean[6], puis au sein du groupe de l'Énaton, au couvent des Pères[7]. Le choix de tels lieux d'ascèse signale leur réputation, qui n'est pas remise en cause malgré la division des Églises[8]. En effet, le jeune candidat à cette vie de dépouillement aurait pu préférer un des nombreux établissements fondés sur sa terre natale[9]. Pourtant c'est en Égypte que Damien, Syrien d'origine, accomplit les travaux et prononce les prières qui rythment le quotidien du moine.

A. Damien et Jacques Baradée, genèse et développement d'une relation privilégiée

Remarqué par Pierre IV (575-577), alors en charge de la communauté non chalcédonienne d'Alexandrie, Damien devient à sa demande son secrétaire[10], tandis que ce nouvel engagement est accompagné d'une ordination presbytérale[11]. Il s'initie donc à la gestion des affaires ecclésiales. Il entre ainsi, aux côtés de Pierre, en contact avec les opposants au patriarche d'Antioche, Paul.

Celui-ci, consacré en 564 à la demande de Théodose d'Alexandrie, par Jacques, Eugène de Séleucie et Eunomios d'Amid[12], s'était, peu après la

---

[6] Mawhūb, *Patriarchs of Alexandria*, p. 473. Damien serait resté seize ou dix-sept ans à Scété avant de venir en ce lieu (cf. *ibid*, p. 473 et Maspero, *Histoire*, p. 279).

[7] Mawhūb, *Patriarchs of Alexandria*, p. 473; voir également la mise au point de G. Wiet, in Maspero, *Histoire*, n. 3, p. 279, qui récuse l'autre appellation conférée par B. Evetts à ce monastère.

[8] Cf. D. J. Chitty, *Et le désert devint une cité. Une introduction à l'étude du monachisme égyptien et palestinien dans l'Empire chrétien*, trad. française par les Moines de Quévi, Abbaye de Bellefontaine 1980, (= Spiritualités Orientales 31), p. 277-285. Pour un essai de datation de l' installation de Damien, cf. Maspero, *Histoire*, n. 1, p. 279.

[9] L'acception donnée au terme de Syrie dans cet article correspond aux limites du patriarcat d'Antioche. Pour une analyse récente et complète du phénomène monastique dans cet espace, cf. A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture of the Near East*, III, Louvain 1988, (= CSCO 500, Subsidia 81), p. 206-217.

[10] Mawhūb, *Patriarchs of Alexandria*, p. 471.

[11] Michel le Syrien, *Chronique*, X-14, p. 326. Damien avait reçu le diaconat alors qu'il était moine au monastère des Pères (Mawhūb, *Patriarchs of Alexandria*, p. 471).

[12] Jean d'Éphèse, *Lives of Eastern Saints*, PO 18, Paris 1926, p. 689. Pour une notice détaillée concernant Paul, se reporter à Brooks, "Patriarch Paul" et à Honigmann, *Évêques*, p. 195-205. Nous nous bornerons ici à rappeler les faits d'après ce qui est établi grâce à Jean d'Éphèse. En de nombreux cas des lettres conservés indépendamment confirment ses affirmations, cf. *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*, éd. et trad. latine J.-B. Chabot, Louvain, 1908 et 1933, (=

mort du célèbre patriarche (19 juin 566), montré désireux de prendre place sur le siège alexandrin et de se présenter ainsi comme son héritier[13]. N'ayant pu parvenir à ses fins, Paul avait ensuite été piégé par les manoeuvres trompeuses de l'empereur Justin II et de l'archevêque chalcédonien de la capitale, Jean le Scolastique. Discrédité au sein de sa propre communauté pour avoir par deux fois accepté de communier avec les synodites (571)[14], Paul avait dû accomplir une longue pénitence — 3 ans[15]. Alors que celle-ci s'achevait, Longin, évêque des Nobades, fut sollicité au nom du clergé alexandrin par l'archiprêtre Théodore et son neveu l'archidiacre Théodose[16]. On lui demanda de bien vouloir assurer l'intronisation d'un nouveau patriarche. Le rapide voyage de Longin est peut-être à l'origine du malentendu[17] qui aboutit à la consécration de Théodore, un paisible archimandrite, syrien de naissance, mais installé depuis de longues années à Scété[18]. Paul ne participa pas à la cérémonie mais reçut le nouveau prélat. En effet, il ne tarda pas à échanger avec lui les traditionnelles lettres synodiques[19]. Il signifiait ainsi qu'il reconnaissait Théodore comme le chef légitime de la communauté monophysite d'Égypte.

Or, six semaines plus tard, Pierre était à son tour consacré[20], en violation des canons[21], par Jean de Cellia et deux évêques "qui portaient le

---

CSCO 17 et 103) et surtout *Monophysite Texts of the Sixth Century*, éd. et trad. latine A. van Roey et P. Allen, Louvain 1994, XV-320 p., (= Orientalia Lovaniensa Analecta 56).

[13] Michel le Syrien, *Chronique*, X-2, p. 285.

[14] Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, I-23-25, p. 36-43, et II-3, p. 87.

[15] Ibid, IV-15, p. 274.

[16] Ibid, IV-9, p. 258.

[17] Cf. l'analyse de Honigmann, *Évêques*, p. 232-234, qui ne retient pas la totalité des arguments de Brooks. Ce dernier avançait en effet qu'à Philai, Longin avait probablement été informé par courrier de l'identité des deux évêques orientaux qui devaient participer à la consécration (cf. Brooks, "Patriarch Paul", p. 472). Au contraire selon Honigmann, c'est l'absence d'une telle indication qui aurait été à l'origine de la confusion.

[18] Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-10, p. 261-262.

[19] Selon le témoignage sous serment des trois évêques ayant procédé à l'élévation, cf. ibid, IV-10, p. 263. Longin le proclame sans ambiguité dans la lettre qu'il compose pour se défendre face aux accusations du parti alexandrin favorable à Pierre (ibid, IV-14, p. 272).

[20] Ibid, IV-11, p. 266.

[21] Ibid, IV-11, p. 266, IV-12, p. 268-269, IV-13, p. 271, IV-14, p. 272, IV-15, p. 275, IV-16, p. 277-278.

même nom d'Antonin"[22]. Considérant que la responsabilité de l'élection de Théodore incombait à Paul[23], Pierre déposa[24] et menaça d'excommunier[25] son homologue au risque de provoquer une grave scission entre Égyptiens et Orientaux[26]. Pierre entendait ainsi affirmer son autorité. Il comptait également provoquer de nombreuses réactions qui lui permettraient de défendre sa position, fort du soutien qui l'avait porté vers le patriarcat[27]. Ainsi Théodore serait rejeté dans l'ombre, tandis que le successeur de saint Marc, à nouveau, ferait entendre sa voix jusqu'aux extrémités des terres monophysites.

Jean d'Éphèse souligne que Pierre n'hésita pas, dans un premier temps, à mettre Jacques en accusation, et à publier les charges prétendument retenues à son encontre dans des lettres circulaires qui furent

---

[22] Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-11, p. 266. Sur ces deux personnages, voir Honigmann, *Évêques*, p. 283.

[23] A la suite de ceux qui l'avaient sollicité: ibid, IV-11, p. 265.

[24] Ibid, IV-12, p. 270, IV-12, p.272, IV-16, p. 278.

[25] C'est ce qui ressort du témoignage de Jean d'Éphèse. En effet, celui-ci insiste sur l'envoi de lettres calomniatrices, expédiées par Pierre (ibid, IV-16, p. 278), peu après que la déposition fut prononcée formellement. Il indique également que Jacques persuade les Égyptiens, lors de sa venue à l'Énaton, de ne pas excommunier Paul (ibid, IV-17, 280), preuve que jusque là ces derniers n'avaient pas fait cesser leur intimidation (cf. infra n. 36). Faut-il accorder foi au récit de Mawhūb ibn Manṣūr Ibn Mufarriğ, qui signale que les Antiochiens imitèrent alors les Alexandrins et désignèrent un patriarche du nom de Théophane (cf. Mawhūb, *Patriarchs of Alexandria*, p. 472)? Maspero, *Histoire*, p. 247-248, en fait un prétendant, pitoyable créature de Pierre, qui se serait ainsi vengé de l'élection de Théodore, rendue possible à cause de l'ingérence syrienne attribuée à Paul. A vrai dire cette dernière hypothèse n'emporte pas l'adhésion. En effet, Mawhūb ibn Manṣūr Ibn Mufarriğ ajoute, au long du développement biographique consacré à Damien, que Pierre (de Callinique) succéda à Théophane (cf. Mawhūb, *Patriarchs of Alexandria*, p. 475). En raison de corruptions, de lacunes voire de falsifications des sources anciennes consultées, il semble, en réalité, que ce Théophane, inconnu des sources syriennes, ait été substitué, avec un décalage chronologique, au "premier" Pierre de Callinique, le fidèle subordonné d'Alexandrie. Le récit de sa prétendue consécration comporte d'ailleurs des ressemblances frappantes avec ce que rapporte Michel le Syrien, *Chronique*, X-18, p. 345-346 au sujet de Pierre de Callinique. Cette construction narrative permet ensuite à Mawhūb Ibn Manṣūr Ibn Mufarriğ d'imputer entièrement le schisme de 586 à un Pierre de Callinique dont le patriarcat est dépeint de manière exclusivement négative.

[26] Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-IV-12, p. 270, IV-14, p. 273, IV-16, p. 278.

[27] Jean d'Éphèse met en scène ce groupe influent composé de clercs (dont Théodore l'archiprêtre et Théodose) et de laïcs à plusieurs reprises, non sans l'intention de montrer "l'incapacité" de Pierre (ibid, IV-11 p. 265). cf. ibid, IV-11 p. 264-266, IV-12, p. 268-270, IV- 14, p. 272 et IV-16, p. 277-278.

"envoyées dans toutes les directions"[28]. L'incriminé ne tarda pas à réagir, écrivant à son tour pour dénoncer les allégations pétrites et fustiger son calomniateur. Il le qualifia, en effet, de "nouveau Gaïanus"[29]. C'était là une manière à la fois habile et féroce de signifier l'irrégularité de l'élévation de Pierre, de frapper d'illégalité et d'invalidité ses décisions et surtout de mettre en relief tous les maux que pouvait libérer celui qui mettait en péril l'unité de l'Église théodosienne.

Cependant l'entourage du vieil évêque, sous le prétexte de rétablir la concorde au sein des Églises, parvint à le persuader de se rendre à Alexandrie[30]. Il semble, en effet, qu'un parti oriental farouchement opposé à Paul et décidé à le perdre, se renforçait alors[31]. Malgré plusieurs lettres d'avertissement qui le mettaient en garde contre le danger de manipulation[32], Jacques, une nouvelle fois, se mit en chemin[33].

---

[28] Ibid, IV-14, p. 273. L'intention de Pierre était d'invalider la réintégration de Paul que Jacques avait acceptée (ibid, IV-15, p. 274). Sous la pression de ses supporters, il mit donc en cause le vieux pèlerin, tout en se gardant de prononcer quelque sentence contre lui.

[29] Ibid, IV-14, p. 275 et IV-17, p. 279. Gaïanus avait été désigné par la faction incorrupticole d'Alexandrie, le soir de la consécration canonique de Théodose (10 février 535). Forçant ce dernier à fuir sa cité épiscopale, il demeura 104 jours sur le siège de saint Marc. Délogé par Narsès, exilé d'abord à Carthage puis en Sardaigne, il demeura fidèle à sa foi, et, par son exemple, engagea son parti dans une dissidence encore observée à la fin du VIème siècle (Ibid, I-40, p. 77). Sur Gaïanus, cf. en particulier Liberatus de Carthage, *Causae nestorianum et eutychianorum breviarium*, in ACO, II-5, Berlin – Leipzig 1936, p. 98-141; dont il existe une version ici exploitée: *Breve storia della controversia nestoriana ed eutichiana*, trad. italienne F. Carcione, Anagni, 1989 p. 105-106. Maspero, *Histoire*, p. 110-117, fournit la meilleure étude des événements suivant la mort de Timothée IV (7 février 535).

[30] Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-17, p. 278. Il est possible de discerner ici le signe d'une offensive diplomatique alexandrine. En établissant des contacts avec certains des Jacobites, Pierre IV cherchait à corriger les reproches d'abord faits à Jacques (voir n. 28). L'inflection de la ligne égyptienne n'est peut-être pas sans rapport avec la promotion de Damien.

[31] Ibid, IV-17, p. 278. cf. Honigmann, *Évêques*, p. 202, qui précise que la division au sein du patriarcat monophysite d'Antioche correspond également à une répartition géographique des fidélités.

[32] Ibid, IV-17, p. 279. Jean d'Éphèse rappelle à cette occasion le manque de recul critique de Baradée face aux conseils de ses proches, cf. également ibid, IV-15, p. 273. Voir encore Bundy, "Jacob Baradeus". Si l'approbation de Jacques était recherchée durant la période troublée faisant suite au décès de Théodose (ibid, p. 81), il " ne fut jamais en situation de contrôle de l'Église jacobite monophysite qu'il avait contribué à créer" (ibid, p. 83). On peut estimer qu'à l'intérieur même du groupe de ses partisans, certains utilisaient le prestige charismatique du vieux missionnaire, tout en réduisant par leurs remarques insistantes, son pouvoir personnel de décision.

[33] Ibid, IV-17, p. 279.

"Il tomba alors au milieu d'un peuple barbare"[34] selon Jean d'Éphèse. Il est vrai que l'historien cherche à ne pas nuire à la mémoire de son ancien ami au long de son récit, quitte en contrepartie à dénoncer durement les méthodes et les projets de Pierre. A l'issue des discussions menées avec les Alexandrins, Jacques consentit à accepter la déposition de Paul, à la condition expresse qu'elle ne fût pas accompagnée d'une sentence d'excommunication[35].

Il n'est pas certain que ces convaincantes tractations aient eu lieu en la cité même. Pierre préférait en effet la sécurité de sa résidence monacale[36] aux dangers de la ville que contrôlait son concurrent chalcédonien. La réunion se déroula donc probablement au monastère des Pères[37]. Là on peut penser que le patriarche confia un rôle non négligeable à son secrétaire, lui-même Syrien d'origine, dans la tenue des négociations. Il est ainsi plus aisé de comprendre la nature des formules figurant dans la lettre synodique de Damien composée plusieurs mois après[38]. Celle-ci suppose une proximité que ne contredisent pas les nombreux passages exprimant la déférence du nouveau prélat à l'égard de Jacques[39].

L'hypothèse de relations de confiance établies entre le groupe des Jacobites et Damien lui-même peut être vérifiée grâce aux renseignements que ce dernier fournit dans un message plus tardif destiné à réconforter les amis de Jacques peu après sa mort (30 ou 31 juillet 578). Dans ce document, reproduit par Michel le Syrien[40], Damien exprime tout d'abord sa tristesse[41]. Il cherche également à consoler ses destinataires et

---

[34] Ibid, IV-17, p. 279.

[35] Ibid, IV-17, p. 280.

[36] Mawhūb, *Patriarchs of Alexandria*, p. 470-471.

[37] Il s'agit alors de Jean II (570-580). Jean d'Éphèse relate qu'il adressa à plusieurs reprises des plaintes à Constantinople, obtenant finalement que des ordres d'arrestation soient lancés contre des clercs monophysites. Plusieurs d'entre eux furent en effet interpelés et déférés à Constantinople (mai 579), puis emprisonnés dans différents monastères de la capitale et des environs (cf. op. cit., IV-37, p. 295-296).

[38] Cf. p. 1 et n. 1. Certes, Damien indique que sa synodale est notamment composée afin de le faire connaître de Jacques (ibid, X-14, p. 328), mais il s'agit là d'une expression convenue.

[39] "Quant à vos combats prodigieux et apostoliques, que vous avez supporté depuis longtemps pour l'amour de Dieu, et qui ne le cèdent en rien à ceux des saints Pères: je les passe sous silence et il serait superflu que je les énumère ici, car en tous lieux tous les enfants de l'Église les proclament d'un même accord", ibid, X-14, p. 328.

[40] Michel le Syrien, *Chronique*, X-16, p. 339-342.

[41] Ibid, X-16, p. 339-340.

les confie à "Mar Jean, Mar Sergius, Mar Georges et les autres"[42]. Selon E. Honigmann, on peut identifier Jean à l'évêque de Chalcis ordonné en 557[43]. De même à Georges devrait être rapporté le complément onomastique d'Ourtaya[44]. Or, ces deux personnages ne sont autres que ceux qui avaient procédé, en compagnie de Longin, à l'ordination patriarcale de Théodore[45]. Cette interprétation suppose que ces deux personnages se soient réconciliés avec les Alexandrins et les partisans de Jacques. Il est en ce cas logique de fixer ce rapprochement au moment des conversations de 576. Dans la mesure où ces deux évêques sont spécialement désignés par Damien pour cette mission de confiance[46], on peut donc considérer que celui-ci avait depuis longtemps éprouvé personnellement leur fidélité. En conséquence il semble bien que Damien était déjà en 575-576 un collaborateur qualifié de Pierre, capable de s'imposer comme un influent conseiller avec lequel il était fructueux d'entretenir des rapports cordiaux.

La nouvelle union entre Égypte et Orient jacobite, obtenue à l'issue de l'entrevue de 576[47], fut manifestée par la présence de trois évêques égyptiens, accompagnant Jacques et les siens à leur retour en Syrie[48]. Pierre était donc parvenu, avec l'approbation de Baradée, à conforter sa position et étendre son influence. Désormais la division, exportée vers le patriarcat d'Antioche, servait ses intérêts, tandis que le schisme, aux dires de Jean d'Éphèse, atteignait la Cilicie, l'Isaurie, l'Arménie, la Cappadoce et Constantinople elle-même[49]. Il convenait donc d'assurer à la position

---

[42] Ibid, X-16, p. 340.

[43] Honigmann, *Évêques*, p. 232-235.

[44] Ibid, p. 232-237.

[45] Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical history*, IV-10, p. 259-260.

[46] Michel le Syrien, *Chronique*, X-16, p. 341-342. "A nos frères et collègues les vénérables évêques Jean et Georges, j'ai dit en secret quelque chose qu'il ne m'a pas semblé bon de mettre par écrit. Ils vous le diront oralement; car ils sont aptes à vous dire ce que nous omettons par crainte".

[47] Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical history*, IV-17, p. 279-280. Cette date est fixée en fonction des données chronologiques précédant cet épisode que nous fournit l'historien. Cf. ibid, IV-13, p. 271 et IV-15, p. 275.

[48] Ibid, IV-18, p. 280-281. Pour une présentation du point de vue jacobite à propos de Paul après cet accord, cf. L. Lontie, "Un traité syriaque jacobite contre les partisans de Paul de Bēth Ukkāmē (564-581) (ms. British Library Add. 14.533, f. 172r°b-176v°b)", OCP 63 (1997) 5-51.

[49] Ibid, IV-19, p.282. Les trois provinces qui achèvent la liste sont situées en dehors des limites traditionnelles du patriarcat d'Antioche. Combinée à la mention de la capitale, cette présentation de la rapide extension du schisme est ordonnée. Elle manifeste que l'oekoumène monophysite, à quelques exceptions près, est contaminé.

jacobite un puissant soutien. A cet égard, l'habileté de Damien fut remarquable. Ayant succédé à Pierre, il s'empressa de faire parvenir à Jacques la synodique déjà évoquée. Par celle-ci, il accordait à son destinataire le rang d'unique chef de l'Église monophysite syrienne. On peut y lire un éloge des efforts et de la piété de Jacques[50]. Surtout cette lettre fait de l'évêque d'Édesse une véritable colonne de l'orthodoxie[51], et l'instaure seul juge digne d'apprécier la science théologique de son correspondant. En effet Damien y expose longuement sa foi, articulant à une importante confession trinitaire, qui dénonce les positions trithéites[52], un abondant credo christologique épinglant les errements julianistes, agnoètes, nestoriens et chalcédoniens[53]. Au terme de l'habituelle anathématisation des plus célèbres hérésiarques, parmi lesquels est distingué Jean Philopon, Damien réaffirme la condamnation de Paul: "surtout, nous ne compterons point parmi les pontifes Paul qui a trahi la foi et blessé l'Église"[54]. Cette formulation accentue les reproches faits à ce dernier. Il n'est certes pas explicitement exclu de la communauté des croyants. En revanche, ses convictions sont mises en cause. La menace d'excommunication pesant sur Paul, que Jacques n'avait pas voulu admettre lors de sa venue à Alexandrie et qui fut alors retirée, est ici à nouveau suggérée. Elle redevient en effet d'actualité, car l'affrontement entre Paulites et Jacobites connaît alors un niveau extrême d'intensité[55]. Cela a pour conséquence de provoquer un durcissement de la position du vieil évêque. Damien agit donc en fin stratège, invitant son lecteur à ne plus hésiter. Le but probable de cette partie du message est d'initier la sanction définitive: en effet, Jacques est désormais en mesure, grâce à la sollicitude intéressée d'Alexandrie, de réunir formellement — en l'absence de Paul toutefois — les deux condamnations que Jean d'Éphèse rapporte comme indispensables à la relégation du patriarche antiochien et à la consécration d'un rempla-

---

50 Michel le Syrien, *Chronique*, X-14, p. 327-328. La reconnaissance dont Jacques fait l'objet correspond en fait à la perpétuation d'un rang déjà admis au moment des conversations de 576. Cf. Brooks, "Patriarch Paul", p. 475.

51 Ibid, X-14, p. 328.

52 En particulier la pensée de Jean Philopon, cf. ibid, X-14, p. 328-334. On y observe déjà une nette propension à considérer avec insistance que les Personnes divines se définissent chacune par leur propriété (Paternité, Filiation, Procession).

53 Ibid, X-14, p. 325-332.

54 Ibid, X-14, p. 332.

55 Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-19-22, puis 31-32, p. 283-290.

çant[56]. Ainsi Damien contribue-t-il à engager Jacques dans une démarche décisive, en l'assurant un nouvelle fois de son appui.

En effet, dès avant l'élévation de Damien, le vieil évêque avait nourri l'espoir de mener à bien un tel projet[57]. Cependant il avait rencontré les réserves des modérés, peu disposés à accepter une telle violence faite aux règles ecclésiales[58]. Par deux fois Jacques avait même essuyé le refus de Pierre de Callinique, qu'il sollicitait pour occuper le trône patriarcal[59]. Or le contenu du courrier de Damien permettait de donner à sa résolution une issue favorable. C'est pourquoi la réponse à la synodique fut prompte et joyeuse[60]. Elle ne dut d'ailleurs précéder la mise en route de Baradée vers Alexandrie que de peu de temps. Là, Jacques, en conjonction avec son allié, se considérait en mesure d'accomplir ce qu'il n'avait pu jusque là réaliser.

Il est donc probable qu'au sein même des huit proches[61] qui l'accompagnaient se trouvait le candidat retenu, peut-être d'ailleurs à son insu, car Jacques avait appris, au long de ses périlleux déplacements sur les routes de l'Empire, à limiter les risques de divulgations de ses intentions[62]. Il semble en revanche peu probable que Pierre de Callinique ait fait partie du voyage. On voit en effet mal pourquoi, après avoir rejeté en terre syrienne la consécration patriarcale, il aurait rejoint une expédition dont il pouvait deviner la destination et le but.

Or, à la frontière égyptienne, au monastère de saint Romanos, à Casion[63], voici qu'un mal mystérieux emporte, en moins de douze jours,

---

[56] Ibid, IV-41, p. 302.

[57] Sous la pression, semble-t-il, d'une députation représentant un groupe d'abbés. cf. ibid, IV-32, p. 289-290.

[58] "Plusieurs des évêques ne voulurent pas consentir à créer un patriarche alors que Paul était encore vivant et ne faisait pas l'objet d'une condamnation canonique", ibid, IV-32, p. 290.

[59] Ibid, IV-45, p. 309, cf. Michel le Syrien, *Chronique*, X-17, p. 346.

[60] Ibid, X-14, p. 332.

[61] Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-33, p. 290. Plusieurs évêques de confiance sont du voyage (deux selon un autre passage, ibid, IV-58, p. 332), sûrement pour assister Jacques durant l'ordination, et ainsi de lever toute équivoque, face aux Paulites, quant à l'éventuelle participation performative d'un prélat égyptien.

[62] Ibid, IV-33, p. 291, IV-58, p. 332.

[63] Jean d'Éphèse évoque le monastère de Cassianus (cf. ibid, IV-33, p. 291, IV-58, p. 332). Michel le Syrien, *Chronique*, X-15, p. 337, indique que la série de décès eut lieu "au monastère de Mar Romanus, situé sur la frontière d'Égypte, et appelé de Cassianus". L'identification avec la localité de Casion est proposée par Maspero, *Histoire*, p. 297 et précisée par Honigmann, *Évêques*, p. 177.

Jean évêque et abbé de Qarthamîn[64], Serge le syncelle de Jacques[65] puis celui-ci, après trois jours d'agonie[66], enfin le diacre qu'il avait choisi pour ce déplacement[67].

B. Damien, successeur de Jacques en Syrie

Dans la lettre de consolation déjà signalée ci-dessus, Damien n'évoque pas la thèse d'un complot paulite[68]. En revanche, il précise que jusqu'à son dernier souffle son ami n'a cessé de crier: "venge moi Seigneur de Paul" et encore "Dieu jugera entre moi et Paul"[69]. En rapportant ces propos, Damien entend ruiner toute insinuation interprétant le voyage de Jacques comme destiné à convaincre les Alexandrins d'entamer une démarche de réconciliation avec le groupe paulite. Jean d'Éphèse relate en effet qu'une telle rumeur explicative s'était répandue dans certains des rangs jacobites[70]. Pour peu vraisemblable qu'elle soit, elle était à même

[64] Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-33, p. 291. Le fait qu'il soit évêque est indiqué par Jean d'Éphèse lui-même, cf. ibid, IV-58, p. 333. et clairement mentionné par Michel le Syrien, *Chronique*, X-15, p. 337. Sur l'identification de ce personnage avec Jean de Dara et Jean d'Amid, cf. Honigmann, *Évêques*, p. 239-241.

[65] Lui aussi évêque, cf. Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-33, p. 291.

[66] Ibid, IV-33, p. 291. Sur la date de sa mort (probablement le 30 juillet 578) cf. Bundy, "Jacob Baradeus", p. 63-65 et 72-74.

[67] Ibid, IV-33, p. 291. Jean signale plus loin une rumeur concernant la mort de Jacques et de ses compagnons, disparaissant corps et biens au cours d'un naufrage (ibid, IV-58, p. 332). Cependant l'historien émet une importante réserve quant à cette version (ibid, IV-58, p. 332).

[68] Cf. Michel le Syrien, *Chronique*, X- 14, p. 339-342. Jean d'Éphèse dénonce pour sa part ceux qui ont fait courir le bruit que Jacques avait été roué de coups de bâtons par des membres du parti de Paul et lapidé, succombant à ses blessures après avoir fui ses agresseurs et atteint la frontière égyptienne (cf. Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-34, p. 292). Maspero, *Histoire*, p. 298, non sans perspicacité, suggère une autre piste, celle de l'empoisonnement. On ne peut en tout cas manquer d'être frappé par une constatation troublante: la mort choisit parmi les voyageurs les trois évêques — probables ministres de la consécration — et le diacre de Jacques, en qui il n'était pas difficile de voir celui que Baradée avait finalement retenu pour le siège patriarcal d'Antioche.

[69] Michel le Syrien, *Chronique*, X-14, p. 341.

[70] Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-32, p. 291. L'auteur ajoute que sa mort fut considérée par beaucoup comme le signe d'une intervention divine le sauvant de la chute (ibid, IV- 33, p. 292). Même si cette conviction, combinée à la précédente ne compromettait pas nécessairement l'alliance alexandrine, elle ne servait pas non plus les intérêts de Damien. Il lui fallait donc reprendre l'initiative et faire adopter unanimement la seule version levant tout soupçon quant aux intentions de Jacques et à l'interprétation de son décès.

de contrarier les projets de Damien. Il n'est pas impossible que celui-ci force en conséquence le trait. Cependant il n'aurait pu faire figurer de telles phrases sans qu'elles ne soient recevables et en accord avec ce que Jacques avait laissé transparaître de ses desseins. En d'autres termes, la version que Damien souhaite alors faire accepter par le plus grand nombre, malgré quelques outrances et une volonté sensible de récupération, ne fait pas difficulté quant à son caractère global de véracité. C'est d'ailleurs pourquoi il n'accorde pas plus de place à Paul que dans sa synodique. Il se limite à prôner à son endroit une ferme condamnation[71].

Si l'on peut contester que son message constitue un "véritable mandement épiscopal"[72], il est en revanche manifeste que Damien se considère en mesure de guider la faction désormais privée de son leader. Il revendique alors, par l'envoi de ce courrier, un statut de protecteur que justifie, selon lui, son entente avec Jacques.

Certes Damien n'a pas pu ramener avec lui la dépouille de son ami[73], afin de célébrer ses funérailles avec la pompe qui convenait, et en cette occasion faire ostensiblement rejaillir sur lui la gloire et l'autorité du vieux missionnaire[74]. Cependant sa lettre signale son intention d'achever l'oeuvre entreprise par Baradée. Damien souligne que Jacques est mort en terre d'Égypte, comme gage d'unité entre celle-ci et l'Orient[75]. Cette formule, adroitement nuancée, est annonciatrice. Elle laisse en effet entendre qu'il y a eu en vérité passage symbolique de témoin entre l'ancien athlète de la foi et le nouveau champion, selon la volonté divine. En conséquence Damien accrédite lui-même les évêques orientaux qu'il envoie au groupe jacobite. Ceux-ci deviennent en quelque sorte ses délégués[76]. Ainsi ils se voient confier la mission d'assurer la sauvegarde

---

[71] Michel le Syrien, *Chronique*, X-16, p. 341.

[72] Maspero, *Histoire*, p. 281.

[73] "Quand les nouvelles des premiers décès parvinrent à Alexandrie, Damien et le reste de son clergé se hâtèrent, mais ils arrivèrent après la mort du vieil homme. Ils voulurent rapporter ses restes avec eux mais les occupants du monastère ne leur donnèrent pas leur consentement" Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-33, p. 291-292.

[74] Il préside cependant à l'ensevelissement de Jacques en les lieux mêmes de sa mort cf. Michel le Syrien, *Chronique*, X-15, p. 337. Le chronographe précise également que le patriarche fut affligé de ne pas l'avoir rejoint avant sa mort (ibid, X-15, p. 337). Il est vrai que la bénédiction de Damien par le vieux pèlerin aurait pris la signification d'une évidente qualification successorale.

[75] Ibid, X-16, p. 341.

[76] Ibid, X-16, p. 340-342.

du parti avant que Damien ne vienne en personne lui conférer un pasteur.

Evoquant les réels dangers d'une telle initiative[77], le patriarche ménage son effet. Aussi lorsqu'il se présente sur sa terre natale, à la fin de l'année 579[78], il a l'ambition de s'y faire reconnaître comme l'héritier de Théodose et de Jacques, capable comme ce dernier de prendre en défaut la surveillance de la police impériale. Son voyage n'est donc pas une folie[79]. Au contraire, il s'agit de renouveler les audaces de Baradée. Certes Damien, en se rendant à Édesse, retrouve-t-il son frère, mais il cherche à être reconnu, par son passage en cette cité épiscopale, comme le successeur de Jacques. Il accomplit ainsi la suprême étape de sa démarche: agréé par le vieux pèlerin, confirmé par Dieu, il se rend présent aux fidèles de Syrie grâce à son zèle intrépide pour l'Église[80]. En ce sens la visite familiale apparaît effectivement accessoire, selon les dires mêmes de Damien[81], au contraire de sa venue en cette ville.

Pourtant, malgré son désir d'oeuvrer comme l'incontestable restaurateur d'une communauté affaiblie[82], il rencontre certaines difficultés à

---

[77] Ibid, X-16, p. 342.

[78] Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-41, p. 301. La date proposée est induite par les informations chronologiques rapportées par Jean lui-même. En effet il signale que Moundhir se trouve à Constantinople dès le huit février 580 (ibid, IV-39, p. 298) et que Damien le rejoint peu avant la tenue du concile voulu par le phylarque (ibid, IV-41, p. 303-304). Or cette assemblée débute ses travaux le deux mars (ibid, IV-40, p. 290). Il faut donc fixer l'arrivée de Damien à Constantinople à la fin de février — ou au premier jour du mois suivant — et de là remonter aux événements d'Antioche. Puisque ceux-ci sont postérieurs à la visite d'Édesse et que celle-ci ne constitue pas le premier épisode de son déplacement (cf. Michel le Syrien, *Chronique*, X-17, p. 344), c'est en automne 579 qu'il faut situer l'entrée de Damien en Syrie.

[79] Jean d'Éphèse, Ecclesiastical History, IV-41, p. 301. Michel le Syrien, *Chronique*, X-17, p. 344 réserve ce qualificatif au projet damianite d'ordination d'un patriarche monophysite d'Antioche. Cependant il laisse entendre que ce dessein n'était pas préconçu, ce qui ne correspond ni au témoignage de Jean ni à la vraisemblance historique, mais semble bien être en revanche un habile flétrissement du patriarche alexandrin.

[80] Ibid, X-17, p. 344. cf. aussi Maspero, *Histoire*, p. 278.Il est d'ailleurs frappant de voir Damien adopter une stratégie similaire en 587, au moment du différend qui l'oppose à Pierre de Callinique. Il se rend à cette occasion en la ville de Tyr dans le plus grand secret et cherche là à remobiliser son parti. Il se heurte cependant à un clergé monophysite syrien ayant recouvré alors une certaine unité, sous la direction de son patriarche (cf. ibid, X-22, p. 364-371).

[81] Ibid, X-22, p. 366.

[82] Il définit son action en Syrie comme une expression de sollicitude ecclésiastique, cf. ibid, X-22, p. 366.

réunir des évêques dévoués[83] et un candidat acceptable pour assumer la responsabilité patriarcale. Jean d'Éphèse rapporte ainsi que les deux premières personnes contactées refusent de se laisser convaincre[84]. Michel le Syrien en signale même une troisième qui adopte la même attitude[85]. Au premier rang de celles-ci figure, une fois de plus, Pierre de Callinique, qui résiste à nouveau et perturbe ainsi les projets de Damien, tant par la constance de son attitude que par l'exemple qu'il donne. Damien parvient cependant à décider, avec l'aide de ses collaborateurs — moines et évêques — un certain Sévère[86]. De plus il est résolu à organiser la cérémonie d'élévation de sa créature à Antioche même. Or la ville est alors rigoureusement interdite aux prélats monophysites, depuis que le grand Sévère l'a précipitamment quittée en 518[87]. Il s'agit donc de montrer, pour Damien, qu'en aucun cas l'Église melkite ne peut prétendre au monopole dans les principales cités de l'Empire. Ne s'est-il pas déjà fait remarquer à Alexandrie? A Antioche, la prudence commande plus encore de conserver le secret[88], mais il compte bien que la nouvelle de son exploit n'en jaillisse que de plus belle, retentissant jusqu'aux limites de l'espace monophysite[89].

Damien s'apprête donc à consacrer furtivement son protégé, au nez et à la barbe du patriarche chalcédonien Grégoire[90]. Pour ce faire, il soudoie le paramonarios de l'église de Cassien[91] et attend la nuit pour mettre

[83] Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-41, p. 301-302.

[84] Ibid, IV-41, p. 302.

[85] Michel le Syrien, *Chronique*, X-17, p. 345.

[86] Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-41, p. 302. L'auteur le présente comme sot, ce qui lui permet d'établir une concordance avec le jugement porté peu auparavant sur le projet de Damien. C'est également Jean d'Éphèse qui signale in *Ecclesiastical History*, IV-45, p. 309, le désaccord réitéré, très probablement à cette occasion, par Pierre de Callinique.

[87] Michel le Syrien, *Chronique*, XI-19, p. 490. Ce dernier précise même que le premier à rentrer dans la ville d'Antioche fut Elias (709-722) en 721.

[88] Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-41, p. 302.

[89] La réussite de cette entreprise sera en effet reçue comme un affront supplémentaire pour le parti paulite, humilié au coeur même de l'espace où, selon Honigmann, *Évêques*, p. 202, il est majoritaire.

[90] Ce dernier, qui occupe ce siège de 570 à 593, n'est pas nommé lors de cet épisode, par Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-41-42, p. 302 et 305. L'historien se contente alors d'une formule vague, à la différence d'autres passages (ibid, III-29, p. 213, V-17, p. 225-226) dans lesquels il jette un fort discrédit sur le patriarche. Cf à ce sujet P. Allen, "A New Date for the Last Recorded Events in John of Ephesus' historia ecclesiastica" OLP 10 (1979) 251-254.

[91] Michel le Syrien, *Chronique*, X-17, p. 345.

son dessein à exécution[92]. Les précautions prises s'avèrent pourtant insuffisantes. En effet, la maison où il se cache est bientôt cernée puis investie[93]. Tandis que trois des moines ayant accompagné le patriarche sont capturés[94], Damien ainsi que Serge[95], Georges Sarcabinos et les évêques qui devaient procéder à la consécration trouvent le chemin de la liberté en empruntant le conduit des latrines. Sévère parvient lui aussi, de la même manière, à s'échapper[96]. Pourtant le danger n'est alors écarté que temporairement, car Grégoire, informé plus complètement des intentions de Damien après avoir soumis à la question les frères capturés[97], engage les importants moyens de la police impériale afin de rapidement reprendre les fuyards[98].

Il est probable en effet que leur arrestation aurait évité l'aggravation des divisions au sein de la hiérarchie monophysite d'Orient, au moment même où Paul en était réduit à résider clandestinement à Constantinople[99]. Grégoire aurait ainsi servi la politique religieuse de Tibère, d'ailleurs incertaine, dont l'objectif préalable était de favoriser la réconciliation entre Jacobites et Paulites, avant de mener des négociations visant à l'unité entre monophysites et Chalcédoniens. Enfin le patriarche chalcédonien aurait été en mesure de revendiquer plus nettement encore une efficace autorité sur sa cité.

C. L'ÉTAPE CONSTANTINOPOLITAINE: UN ÉCHEC APPARENT, UNE VICTOIRE PROGRAMMÉE

Si l'on peut donc comprendre aisément l'activité que Grégoire déploie alors en vue de la prise des fugitifs, il est plus surprenant de voir ces derniers se diriger vers la capitale. Certes la route menant vers Alexandrie devient périlleuse, mais, on l'a dit, la menace, déjà conséquente à l'aller, n'avait pas fait renoncer Damien. Il n'est pas davantage certain

---

[92] Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-41, p. 302-303.

[93] Ibid, p. 303.

[94] Ibid, p. 303.

[95] Jean le nomme plus complètement Serge Amphiator, Honigmann, *Évêques*, p. 242, considère que le sens de ce complément renvoie à une fonction liturgique.

[96] Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-41, p. 303.

[97] Ibid, p. 303.

[98] Ibid, p. 303.

[99] Honigmann, *Évêques*, p. 203. Il resta dans la capitale ou ses environs jusqu'à sa mort (581), cf. Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-54, p. 327-328 et IV-57, p. 329-331.

que dès leur escapade le patriarche et les siens aient connaissance du voyage de Moundhir[100]. En effet, si tant Jean d'Éphèse que Michel le Syrien soulignent que, peu après son arrivée en la ville impériale, Damien est introduit auprès du phylarque ghassanide, ils n'attestent pas toutefois que le choix de cette destination s'explique spécifiquement par la présence du potentat arabe[101]. Enfin, peu auparavant, Moundhir, ses fils, sa garde et son entourage avaient parcouru l'espace syrien pour se rendre vers Constantinople. Il semble probable en revanche que Grégoire en ait eu connaissance[102], qu'il ait donc saisi la signification religieuse et politique d'un tel déplacement et mesuré le profit que pouvait en tirer Damien.

En conséquence, si Constantinople n'apparaît pas aux yeux des responsables comme la direction principale retenue par les recherchés, il est difficile d'envisager quelque négligence quant à cette piste. En ce sens, la réussite de l'entreprise du petit groupe doit être en premier lieu rapportée à l'habileté de ses guides.

Au total, dans la mesure où la capitale ne pouvait constituer une retraite sûre pour Damien, il convient de revenir à un curieux jugement fourni par nos deux sources principales, pour mieux comprendre le choix d'une telle destination. Celles-ci indiquent en effet qu'au sortir des égouts, à Antioche donc, "ils (Damien et ses compagnons d'échappée) étaient plus honteux d'avoir été souillés que de n'avoir pu exécuter leur plan"[103]. Il y a certes là une certaine ironie de la part de Jean d'Éphèse, reproduite avec la même intention par Michel le Syrien[104]. La vanité de Damien, sa témérité et son incapacité mettant en péril le camp monophysite tout entier sont soulignées sans ménagement. Interprété de la sorte, ce passage est à mettre en relation avec "l'idée stupide et vaine de se rendre en Syrie"[105]. Ainsi est introduite une dénonciation de la per-

---

[100] Moundhir est, depuis 569, phylarque des tribus arabes ghassanides (cf. ibid, II-40, p. 236). Tout comme son père Harith, Moundhir entend agir en faveur de l'unité de l'Église non-chalcédonienne. Pourtant ses premières initiatives n'atteignent pas le but fixé: mettre fin à la division entre Paulites et Jacobites (cf. Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-21, p. 284-285 et IV-36, p. 294-295).

[101] Ibid, IV-41, p. 303-304, Michel le Syrien, *Chronique*, X-17, p. 345.

[102] La délégation avait en effet très sûrement traversé le patriarcat, comme elle le fit au retour, étant même reçue alors avec les honneurs à Antioche (cf. Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-42, p. 305).

[103] Ibid, IV-41, p. 303.

[104] Michel le Syrien, *Chronique*, X-17, p. 345.

[105] Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-41, p. 301.

sonne même du patriarche qui prépare la condamnation sans retenue de son attitude après son retour à Alexandrie. Cependant, on peut également considérer que ce témoignage annonce la volonté damianite de ne pas en rester là et de renouveler sa tentative. Il semble même probable que cet échec est alors perçu par Damien comme un aléas. Plutôt que de faire retraite, le patriarche entame, en se rendant à Constantinople, la réalisation d'un projet plus ambitieux encore.

Une nouvelle fois, Damien, par son habile déplacement, confirme qu'il est digne d'être comparé à Jacques Baradée. Il conserve ainsi sa prééminence sur le parti jacobite. Il redonne également crédit à ses prétentions. Il s'agit donc, en ce qui le concerne, de préserver sa marge de manoeuvre en Orient. En effet, celle-ci constitue pour lui un acquis de première importance. Cependant il apparaît clairement, lors de son séjour à Constantinople (février-mars 580), que cette avancée ne saurait satisfaire à elle seule l'impétueux patriarche. Au contraire elle s'inscrit dans le cadre d'un dessein plus grandiose. Si en Syrie, Damien tenait tant à se présenter comme l'héritier de Jacques, c'est en définitive pour recueillir en la capitale une légitimation qui couronne son combat: incarner la continuité de Théodose. Ainsi prétend-il récapituler en sa personne le charisme du missionnaire et la sagesse du docteur. Tout comme Théodose ne s'était nullement montré disposé à renoncer à quelque aspect que ce soit de son autorité sur l'Église syrienne, assurée par des hommes de confiance[106], Damien entend bien régler la question d'Antioche à son avantage. Par là même, il compte placer ce siège dans une incontestable situation de subordination.

Sa présence à Constantinople lui donne l'occasion de consolider son réseau de correspondants dévoués, susceptibles d'être sollicités au moment opportun. Il y consacre donc certains de ses obligés: "on dit qu'il (Damien) fit des évêques même en la capitale"[107]. Il est vrai que la formule de Jean d'Éphèse est imprécise et conditionnelle. Il est cependant possible de mesurer le degré de vraisemblance de cette indication: en effet cette information ne sert pas les intérêts de l'auteur, qui assigne à son ouvrage un objectif apologétique[108]. Jean cherche en particulier à dénoncer l'action de ceux qui — selon lui — ont introduit des germes de

[106] Bundy, "Jacob Baradeus", p. 80.

[107] Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-41, p. 304.

[108] P. Allen, *Evagrius Scholasticus the Church Historian*, Louvain, 1981, (= Spicilegium Sacrum Lovaniense 41) p. 41. Cela vaut d'ailleurs pour l'ensemble de son oeuvre: cf. Bundy, "Jacob Baradeus", p. 78.

division au sein de la communauté monophysite. C'est pourquoi il n'hésite pas à condamner durement les actions de Damien, en le mettant en scène de manière humiliante[109]. Or le passage évoqué fait exception à la règle. Il est donc probable que Damien soit parvenu à ses fins, au mécontentement de Jean lui-même qui, malgré sa charge, n'a pu, en l'occurence, s'opposer à lui. Aussi préfère-t-il, dans son récit, minimiser l'événement. Celui-ci est en effet laconiquement relaté à la fin du paragraphe qui met en exergue l'infâmante fuite par le cloaque[110].

Il est instructif de déterminer à quels territoires Damien destine les évêques consacrés à Constantinople. E. Honigmann démontre que ce ne peut être l'Égypte[111]. Il opte donc pour l'espace oriental et considère que c'est à ce moment que Serge Amphiator reçut l'onction épiscopale[112]. Il avance l'hypothèse que ce personnage, ayant suivi Damien dans ses aventures, ne fait qu'un avec le titulaire du siège d'Édesse[113] signalé par Michel le Syrien en raison de son opposition à Pierre de Callinique (590)[114]. Damien chercha donc, par cette élévation, à remodeler la structure ecclésiale qui avait été si efficace quelques dizaines d'années auparavant. En un sens, sans rien céder de l'autorité qu'il estimait devoir exercer sur la Syrie, il signifiait, par cette délégation, que sa vocation était désormais de devenir effectivement patriarche oecuménique, c'est à dire le véritable chef de l'ensemble des communautés monophysites. Aussi, parmi les autres candidats à l'épiscopat retenus par Damien et consacré à Constantinople, peut-on admettre, malgré la prévention d'E. Honigmann[115], que certains étaient destinés à des sièges d'Asie mineure. En effet, on peut penser que Jean d'Éphèse choisit, alors qu'il se remémore les événements et les organise en un récit articulé, de ne pas mettre en valeur — sans les omettre complètement — les initiatives damianites qu'il n'a pas su enrayer.

---

[109] Outre le traitement des faits déjà mis en évidence, cf. Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-41, p. 301 et surtout IV-43, p. 306-307.

[110] Ibid, IV-41, p. 301-304.

[111] Honigmann, *Évêques*, p. 243.

[112] Ibid, p. 243.

[113] ibid, p. 243.

[114] Michel le Syrien, *Chronique*, X-23, p. 372-373.

[115] Honigmann, *Évêques*, p. 243, considère que si des évêques avaient été ordonnés en vue de sièges occidentaux, Jean d'Éphèse aurait rapporté leur consécration autrement que par une rumeur. Dans la mesure où l'historien est en l'espèce un acteur malmené par les manoeuvres de Damien, on peut au contraire estimer qu'il se contente ici d'une évocation minimale et volontairement peu informative.

En février-mars 580, Damien est donc en mesure de rétablir les conditions d'un contrôle exercé par les Alexandrins sur la communauté non-chalcédonienne de la capitale. Au moment de la crise antiochienne, celle-ci avait cherché, sous l'impulsion de Jean d'Éphèse, à tenir une position modérée et autonome, susceptible de faciliter la réconciliation. Damien a désormais l'intention de la contraindre à l'obéissance. Le vieil évêque se trouve en passe d'être supplanté. Cependant la partie n'est pas gagnée pour le patriarche alexandrin car c'est précisément sur le groupe constantinopolitain que Moundhir s'appuie alors[116] pour accorder les différentes factions impliquées dans le schisme paulite.

Il est à remarquer que la visite du cheik ghassanide nous est rapportée avec de nombreux détails. Outre la pompe et les honneurs accordés par l'empereur Tibère (578-582) à Moundhir et ses fils[117], Jean d'Éphèse met l'accent sur les importantes concessions que le phylarque arabe obtient quant au traitement infligé aux monophysites, en particulier dans la ville impériale[118] et en Syrie[119]. L'historien souligne également que les non-Chalcédoniens retrouvent en la personne de Moundhir un représentant

---

[116] Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-21, p. 285, souligne que le schisme s'est propagé au sein mêmes des tribus arabes. Le phylarque, ne voulant pas se résoudre à la perte de Paul (ibid, IV-36, p. 294), ne peut donc pas se montrer trop ostensiblement favorable à ce dernier. Tirant la leçon de ses échecs précédents (cf. n. 100), il compte sur l'influence de Jean d'Éphèse et des siens pour aboutir. En effet, l'union, certes facilitée par la nouvelle aura du roi ghassanide, ne saurait pourtant être obtenue que si un parti est en mesure de proposer une solution acceptable par ceux qui s'opposent (Paulites d'un côté, Alexandrins et Jacobites de l'autre). C'est pourquoi la discrète indication par Jean de son propre rôle (ibid, IV-40, p. 298) est capitale, tandis que les louanges adressées par ce dernier au phylarque (cf. par exemple ibid, IV-21, p. 284, IV-39, p. 297-298) en disent long sur la qualité des relations entre les deux hommes.

[117] Ibid, IV-39, p. 297-298. Moundhir obtient le titre de patrice et reçoit le droit de porter la couronne royale tandis que ses fils sont distingués par des titres militaires. Cf. aussi P. Goubert, S.J., *Byzance avant l'islam sous les successeurs de Justinien*, I, *Byzance et l'orient sous les successeurs de Justinien, l'empereur Maurice*, Paris 1951, p. 81.

[118] Il obtient que les clercs alexandrins emprisonnés à Constantinople participent à la réunion de réconciliation, puis qu'ils soient autorisés à retourner chez eux (ibid, IV-42, p. 304).

[119] Ibid, IV-42, p. 304. Moundhir en informe lui-même Grégoire lors de son passage à Antioche. Celui-ci se montre diligent selon les dires de Jean d'Éphèse (ibid, IV-42, p. 305). Michel le Syrien, *Chronique*, X-17, p. 344 insiste au contraire sur l'attitude obstructive du patriarche melkite. Cependant, il semble préférable d'accorder foi au témoignage de Jean. Etant donnée l'importance géo-stratégique de l'alliance byzantino-ghassanide, il est peu probable que Grégoire se soit signalé par un tel outrage risquant de ruiner une entente que Tibère avait su regénérer.

efficace, en mesure d'infléchir la position impériale. On perçoit même au long des paragraphes consacrés à la visite du Ghassanide l'espoir — bientôt déçu — d'une restauration des conditions de dialogue connues à l'époque de Justinien[120] ou durant la première partie du règne de Justin II et de Sophie (565-571)[121]. Jean d'Éphèse révèle donc son attachement aux conceptions traditionnelles privilégiant la volonté d'échange avec le basileus. C'est pourquoi il souligne que le concile est réuni à l'initiative de Moundhir, après que celui-ci s'est assuré le consentement de Tibère[122].

Il est d'usage de considérer que quatre groupes distincts s'assemblent lors du concile s'ouvrant le deux mars 580: les Jacobites, les Paulites, les Alexandrins et les Johannites[123]. Or, il ne faut pas durcir cette présentation: le premier groupe ne dispose pas d'une réelle autonomie et ne saurait prendre une position différente de celle de Damien. Si ce dernier n'est pas en position de force face à l'autorité politique présidant aux débats — Moundhir —, il ne fait guère de doute en revanche qu'il rend son accord indispensable au succès du synode. Sous l'étroite surveillance de son protecteur de circonstance, Damien parvient à faire reconnaître que le schisme ne peut prendre fin sans son approbation. Damien réalise donc un véritable tour de force en ces quelques journées: tout en maintenant sa présence à Constantinople secrète, il exploite les potentialités que lui confère son titre de successeur de Théodose, sans pour cela excéder la mesure et s'attirer le courroux du phylarque, alors à l'apogée de sa puissance et de son influence.

Certes le résultat de la conférence semble atteindre les buts fixés par Moundhir. Un acte formel d'union est signé et tous les partis s'engagent à oeuvrer pour la paix de l'Église en promettant de ne rien négliger afin de

---

[120] Y compris après la mort de Théodora, cf. ibid, IX-29, p. 243 et E. HARDY,"The patriarchate of Alexandria, a study in national christianity" in Church history, 15, Chicago, 1946, p. 97.

[121] Michel le Syrien, *Chronique*, X-1-6, p. 282-299 fournit le plus d'information quant aux initiatives impériales et leur réception. A. Cameron, "The Empress Sophia" Byz 45 (1975) 5-15, éclaire de façon originale les passages mobilisables de Jean d'Éphèse. Cependant ce travail ainsi qu'une seconde contribution à l'étude de cette période, Id., "The Early Religious Policies of Justin II " *The Orthodox Churches and the West, Papers Read at the Fourteenth Summer Meeting and the Fifteenth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, éd. D. Baker, Oxford 1976, (= Studies in Church History 13), p. 51-67, doivent être confrontés aux remarques de P. Allen, *Evagrius Scholasticus*, p. 22-27.

[122] Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-40, p. 298.

[123] Suivant le témoignage de Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-40, p. 298.

convaincre les plus sceptiques et les plus récalcitrants des leurs[124]. Il semble même que cette entente se fonde sur un accord concernant Paul, Est-il alors à nouveau reconnu comme le patriarche d'Antioche en exercice? Même Michel le Syrien ne l'indique pas clairement[125]. Il est possible que la formule de réconciliation ait été ambiguë, ce qui expliquerait les phrases bien imprécises composées par Jean d'Éphèse à son sujet[126]. La volte-face des Égyptiens, une fois de retour à Alexandrie, est fustigée avec violence par les deux historiens[127]. On nous montre Damien faisant l'objet de vifs reproches de la part de ses propres ouailles. "Plus désireux de plaire aux hommes qu'à Dieu"[128] il revient alors sur sa parole et couvre Paul d'anathèmes[129]. S'il est probable que ses agissements se révèlent alors en opposition avec l'esprit du document signé, il est en revanche peu vraisemblable qu'une telle prise de position ait été provoquée par des membres influents de la communauté copte[130], plus sûrement obéissants et dévoués à leur patriarche. Au contraire on peut penser que l'attitude de Damien répond à une réelle préméditation. En effet, les contacts qu'évoquent Jean d'Éphèse durant son séjour à Constantinople ont été autant d'occasions de faire saisir son dessein aux représentants jacobites: en acceptant une trêve reposant sur une reconnaissance aussi minimale que possible de Paul, Damien écarte à brève échéance l'encombrant phylarque. En retournant rapidement à Alexandrie[131], il entend mettre à profit le temps nécessaire au cheik pour rejoin-

---

[124] Ibid, IV-40, p. 299.

[125] "Damianus jura à Mondar qu'il ferait cesser la résistance des Alexandrins au sujet de Paulus", (Michel le Syrien, *Chronique*, X-17, p. 345). Pour Maspero, *Histoire*, p. 302, l'assemblée dut confimer Paul. P. Allen, *Evagrius Scholasticus*, cit. n. 108, p. 35, reprend l'essentiel de cette analyse, mais Honigmann, *Évêques*, p. 205 et W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement, Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 1972, p. 328 préfèrent ne pas se prononcer de la sorte, tandis que Müller, "Damian Papst", p. 128 considère que Damien obtint alors un réel succès puisque Paul ne pouvait plus en aucun cas figurer comme un rival sérieux.

[126] "Une formule d'union fut établie, en vertu de laquelle tous schisme et querelle devaient cesser, les archevêques, les évêques, le clergé et les moines de tous les monastères et les laïcs qui étaient en désaccord devaient se recevoir les uns les autres" (Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-40, p. 299).

[127] Cf. ibid, IV-43, p. 306-307, Michel le Syrien, *Chronique*, X-17, p. 345.

[128] Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-43, p. 306.

[129] Ibid, IV-43, p. 306.

[130] Ibid, IV-43, p. 306.

[131] Ibid, IV-41, p. 304.

dre son campement[132]. Fort du réseau qu'il a su constituer, pouvant se prévaloir désormais plus complètement de l'autorité d'un Théodose qui avait gouverné son Église depuis Constantinople, Damien expédie donc des lettres encycliques[133]. Celles-ci sont destinées à ses agents mais aussi plus largement à tous ceux qui ont pu être décontenancés par la conclusion du concile. Peu auparavant, à Constantinople, des agitateurs se sont levés au milieu de la communauté monophysite. Ils ont pris soin de se mettre en relations épistolaires avec l'Égypte et la Syrie[134]. Il est bien difficile de ne pas reconnaître là une action concertée répondant à un plan d'ensemble. Celui-ci ruine l'autorité de Moundhir. Le cheik a beau prendre la peine d'admonester par écrit chacun de ceux qui ont renoncé à leurs promesses[135], ses lettres sont négligées[136]. L'affront est de taille, mais il n'expose pas ses initiateurs. En effet, ils n'ignorent pas que l'engagement ghassanide aux cotés des Romains, face aux Perses et à leurs alliés, empêche désormais le phylarque de se consacrer efficacement aux affaires religieuses[137].

---

[132] Sur les étapes du retour mouvementé mais victorieux de Moundhir, cf. ibid, IV-42, p. 305-306.

[133] Ibid, IV-43, p. 306.

[134] Ibid, IV-40, p. 300. Jean d'Éphèse semble suggérer que ce sont ces lettres qui ont prévenus les clercs égyptiens, qui se sont ensuite empressés de mettre Damien en demeure de renoncer aux concessions admises lors du concile. Nous avons montré que cette version des faits était peu crédible. En revanche, cette contestation organisée disqualifie les résultats de l'assemblée avant même que celle-ci ne se disperse. Ainsi Damien peut-il très officiellement renoncer, dès son arrivée à Alexandrie, à la modération de circonstance dont il avait paru vouloir faire preuve. En effet il a beau jeu d'affirmer alors que la condamnation définitive de Paul est le préalable à toute paix durable: les événements de la capitale n'ont-ils pas prouvé qu'une trop grande clémence à son égard, bien loin de favoriser la paix, renforçait au contraire la division?

Si l'agitation provoquée à Constantinople et en Orient profite à Damien, cela ne signifie cependant pas qu'il est en mesure de parer sans délai à tous les débordements. C'est ainsi qu'une minorité de clercs syriens incontrolés choisit un certain Antiochus comme nouveau patriarche pour Antioche (ibid, IV-44, p. 308), peut-être un ancien serviteur modéré de Jacques (sur ce dernier cf. Brooks, "Patriarch Paul", p. 475 et Honigmann, *Évêques*, n. 2, p. 203). Cependant, la reprise en main damianite entraine sa disparition rapide de la scène ecclésiale en Orient.

[135] Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-43, p. 307.

[136] Ibid, IV-43, p. 307.

[137] L'affrontement armé avec les Lakhmides, alliés de l'empire sassanide, survient dès le retour de Moundhir. Les tribus ennemies — qui cherchaient à profiter de l'absence du Ghassanide — sont taillées en pièces. L'offensive concertée contre les Perses est alors préparée. Cf. ibid, IV-42, p. 306.

Débarrassé pour un temps de l'encombrant roi arabe, Damien se trouve désormais sans rival: Paul est définitivement écarté, à telle enseigne que son lieu même de résidence est l'objet de spéculation[138]; Jean d'Éphèse est réduit à l'inconfort d'une responsabilité vidée de l'essentiel de son sens. La rapide détérioration des rapports entre le césar Maurice et le cheik, qui aboutit à l'arrestation et l'exil en Sicile de ce dernier (581)[139] lève bientôt toute menace à plus long terme. Damien fait alors figure de maître de la situation ecclésiale monophysite. Il peut à son aise renoncer à la candidature de Sévère. En effet, Pierre de Callinique, prenant acte des transformations opérées, se laisse enfin persuader[140]. En un tel contexte, l'accord préalable puis la confirmation de sa désignation par Damien ne font guère de doute[141]. La lettre synodale de réponse composée par le patriarche alexandrin et adressée au nouvel élu montre d'ailleurs toute sa satisfaction[142]. La similitude observée par R. Ebied entre la première synodique de Pierre (581) et celle de Damien (578)[143] exprime indubitablement la déférence témoignée par le premier au second, à l'exemple de la vénération que Damien avait jadis exprimée à l'égard de Jacques. Dans ces conditions, de réelles relations d'amitié sont tissées, mais au bénéfice principal du siège d'Alexandrie. C'est pourquoi

[138] Jean d'Éphèse lui même se laisse abuser par la rumeur qui localise sa retraite dans les montagnes élevées d'Isaurie (ibid, IV-47, p. 313). Il corrige cependant cette information dans la suite de son récit (cf. n. 99).

[139] Sur cette affaire voir ibid, III-40-43, p. 236-242 et Michel le Syrien, *Chronique*, X-19, p. 349-351. Le témoignage de ce dernier tire profit des chapitres 54 à 56 du troisième livre de la troisième partie de l'évêque monophysite d'Éphèse aujourd'hui perdus. Une présentation synthétique des enjeux révélés par cet éloignement forcé est fournie par W. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, cit. n. 125, p. 329-330. Pour une analyse détaillée des faits, cf. P. Goubert, *Byzance avant l'islam*, cit. n. 117, I, p. 81-83 et 251-256.

[140] Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-46, p. 309, Michel le Syrien, *Chronique*, X-17, p. 346.

[141] Il n'est pas certain en revanche que Damien ait procédé en personne à la consécration. Jean d'Éphèse signale qu'on lui a rapporté que la consécration de Pierre avait été assurée par Damien à Alexandrie (cf. Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-46, p. 309). Michel le Syrien reproduit d'abord, tout en l'abrégeant, cette version (cf. Michel le Syrien, *Chronique*, X-17, p. 346), puis tirant profit de l'oeuvre de Denys de Tell Mahré, il précise que "les évêques d'Orient se mirent d'accord avec les Alexandrins et ils ordonnèrent le célèbre Pétrus, dans le monastère de Mar Hanina" (cf. op. cit., X-21 p. 361). C'est ce dernier témoignage qui semble le plus fondé (voir l'introduction de R. Ebied, A. van Roey et L. Wickham in Pierre de Callinique, *Anti-Tritheist Dossier*, p. 4-5).

[142] Cf. ibid, p. 54-55.

[143] Ebied, "Peter of Antioch" p. 280.

Damien n'éprouve pas le besoin de se mettre en route durant les quatre années que durent ces excellents rapports. Il domine en prenant soin de pérenniser la primauté de son siège[144]. Cet équilibre ecclésial reconstitué repose sur de solides fidélités. Surtout, il prévaut tant que le patriarche démontre sa capacité à réfuter les hérétiques[145]. Or, c'est précisément à

[144] Les deux historiens signalent la venue de Pierre de Callinique à Alexandrie peu après sa consécration (Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-60, p. 334-335, Michel le Syrien, *Chronique*, X-18, p. 348); ce dernier offre un élément de datation en rapportant que le retour de Pierre — peut-être même son départ — coïncida avec le décès de Paul: celui-ci meurt en effet en 581). Il semble que ce voyage ait été présenté par le patriarche d'Antioche comme une démarche destinée à convaincre Damien d'accepter son renoncement à la charge de pasteur du troupeau syrien. En vérité, Jean d'Éphèse invite ses lecteurs à considérer avec circonspection la raison avancée de cette visite. Certes il évoque le remord confessé par Pierre d'être un artisan de discorde mais le vieil évêque propose également une autre explication à ce déplacement. Pierre serait venu chercher auprès de Damien conseil et soutien. Le récit montre de plus que c'est la position d'Alexandrie qui prévaut, ce qui conforte l'hypothèse d'une réelle allégeance. Celle-ci est d'ailleurs confirmée par un courrier de Pierre, datant probablement de 581, dans lequel le patriarche d'Antioche indique qu'il ne saurait agir envers un groupe de "polyousiastes" (trithéites), voulant regagner la grande Église monophysite, sans l'accord de Damien (cf. Pierre de Callinique, *Anti-Tritheist Dossier*, p. 55).

[145] Cette capacité procède des connaissances théologiques de Damien, contestées par Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, IV-41, p. 301, mais cependant louées par Mawhūb, *Patriarchs of Alexandria*, p. 477 et surtout signalées par Cyrus de Batnan, que Michel le Syrien cite, *Chronique*, X-13, p. 325. Elles sont encore manifestées par sa synodique (ibid, X-14, p. 325-332), non sans déséquilibre toutefois (cf. n. 52). Dès son installation Damien s'emploie à réduire les positions hétérodoxes. Il inaugure son oeuvre en sanctionnant, lettre de réfutation à l'appui, quelques moines mélétiens de Scété en raison de leurs curieux usages eucharistiques (Mawhūb, *Patriarchs of Alexandria*, p. 473, cf. Müller, "Damian Papst", p. 122-123). Il est peu après confronté à une visite de trithéites probablement conduite par Conon de Tarse lui-même (cf. Pierre de Callinique, *Anti-Tritheist Dossier*, p. 58). Damien montre à cette occasion que leurs rétractation et confession de foi ne sont qu'artifices. Constatant leur refus obstiné de renoncer à la doctrine trinitaire de Jean Philopon, il les condamne et les excommunie (Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, V-9, p. 62-63). En 581, le patriarche réprouve les thèses de Stéphane d'Alexandrie. Ce dernier, commentateur réputé d'Aristote refusait en effet la distinction intellectuelle, établie par Sévère d'Antioche, des différences entre les deux natures après l'Union. La propagation des conclusions de Stéphane montre que la seule mise en garde patriarcale est inefficace. Or c'est à ce moment que Pierre de Callinique arrive à Alexandrie. Parmi ses compagnons, Probus, après avoir dénoncé le sophiste, se laisse même séduire par le système de pensée de son adversaire et est finalement chassé par Damien. Cf. sur ce dossier l'étude fouillée de W. Wolska-Conus, "Stéphanos d'Athènes et Stéphanos d'Alexandrie. Essai d'identification et de biographie" REByz 47 (1989) 60-68. L'échec relatif de Damien, son incapacité à clore le débat par des arguments théologiques clairs et décisifs, révèlent les limites de ses aptitudes. Il n'est pas exclu que cette affaire ait amené Pierre à considérer dorénavant de façon plus critique les prises de position de son ami — même si ensuite Pierre lui-même ne parvient pas davantage à faire taire Probus puis Jean (cf. A. van Roey, "Une controverse christologique sous le patriarcat de Pierre de

cette prérogative qu'ose s'en prendre Pierre de Callinique[146] vers 586, lorsqu'il met en cause le traité de son aîné dirigé contre les trithéites[147]. En agissant de la sorte, le patriarche d'Antioche ruine l'habile construction élaborée par Damien. Le schisme, qui résulte de cette opposition au sommet, va opposer les deux principales communautés monophysites de l'oekoumène de 587 à 616[148]. Il sonne aussi le glas des ambitions alexandrines. Le repli de Damien sur ses seules positions archiépiscopales à la fin de son épiscopat, a pu motiver l'essor de la création littéraire copte, qui connaît alors une remarquable floraison[149]. Cependant il sanctionne l'échec d'une conception géo-ecclésiale originale.

D. Le dessein damianite: une appropriation innovante de l'héritage théodosien

Bien loin d'être anecdotique, le voyage de 579-580 entrepris par Damien révèle un certain renouvellement des ambitions alexandrines. A la différence de ses prédécesseurs les plus fameux — Timothée Aelure[150] et

---

Callinique" in *Symposium syriacum 1976 — célebré du 13 au 17 septembre 1976 au Centre Culturel "Les Fontaines" de Chantilly (France)*, Rome 1978, (= OCA 205) p. 349-357. Cela ne signifie pas que la dégradation de leurs relations débute alors. Au contraire Ebied, "Peter of Antioch", p. 281, situe l'apogée des expressions de fraternité à l'année 585.

[146] Michel le Syrien, *Chronique*, X-22, p. 365.

[147] Ibid, X-22, p. 365. Ce traité est motivé par une nouvelle initiative trithéite, sous forme d'objections présentées par écrit à Damien. Sa réponse est transmise à Pierre par des "gens de Byzance" en qui on peut voir certains des agents signalés p. 354.

[148] Sur la réconciliation cf. surtout Michel le Syrien, *Chronique*, X-26, p. 381-394. On pourra se reporter également mais avec prudence à Mawhūb, *Patriarchs of Alexandria*, p. 480-483. En effet le récit de ce dernier comporte une relation romanesque des conditions préparatoires à la rencontre entre les deux partis. Maspero, *Histoire*, p. 320-321 souligne la fausseté de ce passage. Son travail demeure par ailleurs le plus informé quant aux négociations et à leurs résultats (ibid, p. 316-334).

[149] Mawhūb, *Patriarchs of Alexandria*, p. 477. Sur l'influence exercée par Cleistos, dont les travaux ne nous sont pas parvenus, cf. Müller, "Damian Papst", p. 138. Pour une présentation concise des auteurs et des oeuvres rédigées alors, cf. T. Orlandi, "Constantin d'Assiout", "Jean de Parallos", "Jean de Schmoun", "Pisentius de Keft" et "Rufus de Sotep" *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, I et II, Paris 1990 (Ière édition italienne 1983), respectivement aux pages 548, 1316, 1318, 2047 et 2198-2199. Voir aussi R. G. Coquin in M. Albert, R. Beylot, R. G. Coquin, B. Outtier, C. Renoux, *Christianismes orientaux, introduction à l'étude des langues et des littératures*, introduction A. Guillaumont, Paris 1993, (= Initiations au christianisme ancien), p. 196-213.

[150] Sur les conceptions développées par celui-ci, cf. notre étude "Timothée Aelure et la direction de l'Empire post-chalcédonien" REByz 54 (1996) 107-133.

Théodose — il cesse d'entretenir l'espoir d'une intervention directe et décisive auprès de l'Empereur, qui renoncerait ainsi au dogme et à la structure institutionnelle promus à Chalcédoine. Il opte au contraire pour un redéploiement de la stratégie alexandrine. Prenant pleinement conscience des conséquences produites par la création d'une véritable hiérarchie rivale de celle de l'Église officielle, il ne prétend pas à la direction de l'Église universelle. Damien n'accorde en effet plus de crédit à l'éventualité d'un renversement de situation qu'un changement politique pourrait faciliter. Il est vrai que, même sous l'autorité de Tibère, aucun signe tangible n'est donné qui puisse suggérer la moindre modification des rapports de force au plan religieux. Le temps des tentatives de rapprochement doctrinal, qui avaient marqué les règnes de Justinien et de Justin II, est lui-même révolu.

C'est pourquoi Damien ne cherche pas à établir quelque contact que ce soit avec la cour. Les sympathies dont avaient pu bénéficier les plus éminents de ses prédécesseurs ont disparu. Il ne dispose pas davantage du statut d'interlocuteur écouté dont avait joui Théodose. Plutôt que de conserver d'illusoires espérances, il adapte les appétits de ses pères aux nouvelles conditions. Il ne renonce pas aux virtualités offertes par l'Empire. Au contraire il reconstitue une organisation ecclésiale qui lui semble conforme à la grande tradition des conciles oecuméniques[151] — ceux de Nicée (325), Constantinople (381), Éphèse I (431) et II (449)[152] — et fidèle aux orientations définies et mises en pratiques par les titulaires de son siège depuis Théophile (384-412). Les principes en sont simples: placer Constantinople dans une position subalterne, n'accorder à Antioche qu'une audience subordonnée, se rendre présent par délégation dans toutes les régions sous domination romaine, être reconnu comme instance d'arbitrage et de décision suprêmes. Les dommages provoqués par Chalcédoine en ce qui concerne la structure de l'Église ne font plus l'objet d'une dénonciation systématique, puisqu'ils affectent désormais une communauté séparée avec laquelle tout entente est devenue durablement

---

[151] La synodique de Damien manifeste son attachement à celle-ci, cf. Michel le Syrien, *Chronique*, X-14, p. 328-330.

[152] La seconde assemblée d'Éphèse, bientôt dénoncée par le pape Léon Ier comme un brigandage (ACO II-4 Berlin - Leipzig 1932, Epistola n° 95 (20 juillet 451), p. 51), fait au contraire partie des grandes réunions oecuméniques reçues par les communautés monophysites sans être strictement égale aux trois assemblées précédentes (cf. Michel le Syrien, *Chronique*, X-14, p. 328-330). Celles-ci ont placé les bornes de la foi grâce auxquelles la seconde réunion d'Éphèse a pu, selon l'Église non-chalédonienne, condamner le retour en force de positions nestorianisantes.

inenvisageable. Damien engage donc, entre 577 et 586, son Église sur la voie d'une affirmation autonome, assignant à ses fidèles la mission de former un ensemble uni, au service à la vraie foi. Pour y parvenir, la discipline ecclésiastique dont il incarne l'autorité doit s'appliquer de telle sorte que soit assurée une croissance de la communauté monophysite et que toute reprise des persécutions ne puisse pas mettre en péril le corps ecclésial. On ne discerne cependant pas de dénégation de l'origine divine du pouvoir impérial, de sa légitimité ou encore de sa finalité. Il est probable qu'à cet égard Damien considère son époque comme constituant une période d'avertissement et d'épreuve qui certes prendra fin mais dont les perspectives d'achèvement ne sauraient être discernées à moyen terme. Les conceptions élaborées et systématisées par Eusèbe de Césarée ne sont pas abandonnées, elles demeureront d'ailleurs référentes au delà même de la conquête arabe[153]. Cependant elles font désormais l'objet d'une relecture qui renvoie à plus tard l'avènement annoncé de la fin de l'histoire.

La singularité de la conception géo-ecclésiale produite et mise en oeuvre par Damien, notamment grâce à ce voyage en Syrie puis à Constantinople est le fruit de conditions ecclésiologiques et politiques spécifiques. La moindre implication impériale dans la gestion des affaires religieuses et la division de l'Orient monophysite ont été des facteurs propices à la réalisation du dessein damianite. Pourtant, celui-ci se révèle bien éphémère. Sa ruine n'est pas provoquée par des conditions politiques, qui demeurent stables malgré l'avènement d'un nouveau *Basileus*, Maurice (582)[154]. En revanche, la disparition de Paul et l'unification progres-

[153] Sur le rôle historique et eschatologique de l'Empire romain dans la pensée d'Eusèbe de Césarée, cf. G. Chesnut, *The First Christian Historians, Eusebius, Socrates, Theodoret and Evagrius*, Paris 1977, (= Théologie historique 46), p. 108. Si ces conceptions conservent l'adhésion d'un grand nombre — tant en Égypte qu'en Syrie d'ailleurs —, elles doivent cependant s'opposer au VII[ème] siècle à un courant de réflexion renonçant à reconnaitre la vocation eschatologique de l'empire romain. Cf. P. Alexander, "Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs, the Legend of the Last Roman Emperor" *Medievalia et Humanistica, Studies in Medieval and Renaissance Culture*, N.S. 2 (1971) 56-60 et H. Drake, "A Coptic Version of the Discovery of the Holy Sepulchre" *Greek, Roman and Byzantine Studies* 20 (1979) 389-392.

[154] Les premières années de son règne sont relatées de manière contrastée par Jean d'Éphèse. L'empereur en effet est présenté comme aimant Dieu (Jean d'Éphèse, *Ecclesiastical History*, V-14, p. 351) mais Jean lui-même est victime d'un mouvement d'arrestations mené avec l'accord de Maurice. Les persécutions effectuées sont attribuées par l'historien à l'influence d'un parti dont le principal membre est Domitien de Mélitène (ibid, IV-19, p. 356). Mais à celles-ci s'oppose le patriarche chalcédonien Jean le jeûneur (ibid, IV-15, p. 353-354).

sive de l'Église non-chalcédonienne de Syrie sous le patriarcat de Pierre ont profondément transformé la nature du rapport de force entre Antioche et Alexandrie[155]. Sans faire de la querelle trinitaire qui débute en 586 une simple superstructure[156] actualisant une rivalité plus globale et plus ancienne, on peut cependant estimer qu'elle est bien un indicateur de ce bouleversement. Cette dispute anéantit la construction ecclésiale savamment édifiée par Damien, elle précipite également son retrait de la scène extra-égyptienne. Or cette perte de contact à la catholicité — au sens de relation avec d'autres Églises éloignés géographiquement et différentes au plan culturel — s'accompagne d'une renforcement de l'affirmation nationale diffusée par les oeuvres coptes. Les panégyriques de Jean de Schmoun en particulier prennent un accent nationaliste[157]. Si l'on ne peut préciser d'après les caractères externes et internes de ces documents leur date exacte de rédaction, l'analyse proposée ici invite à les considérer comme ayant été composés après 587. En effet, il est fort probable que leur auteur ait consulté Damien avant de les publier. Même si cela n'a pas été le cas, ce dernier n'a pas empêché leur diffusion, ce qui constitue une forme d'acceptation implicite de cette tendance, sans que ce type de message devienne exclusif.

Parmi les nombreuses causes qui ont provoqué l'isolement croissant de l'Église copte d'Égypte — en dépit de la réconciliation de 616, qui est en fait permise par la disparition des principaux protagonistes du con-

[155] A cet égard un indice de l'attachement des Syriens à Pierre de Callinique nous est fourni par Michel le Syrien. En effet, il reproduit, à la suite de Denys de Tell Mahré, une lettre de Pierre de Callinique adressée aux Syriens d'Alexandrie (Michel le Syrien, *Chronique*, X-22, p. 364-371). Cette missive, rédigée à Gabitha après l'échec de la médiation ghassanide (587), révèle le rôle joué par certains des destinataires, ayant cherché à faciliter la rencontre des deux patriarches, tout en oeuvrant en faveur de Pierre. Ainsi, à Alexandrie même se tenait un groupe autrefois dévoué aux projets syriens de Damien, qui désormais affichait sa préférence pour son concurrent. Cette prise de position ruinait symboliquement la mission revendiquée par la cité et ses environs: représenter dans la diversité ethnique de ses membres l'oekoumène monophysite réuni sous l'égide du patriarche d'Alexandrie (cf. à ce sujet les remarques de Müller, "Damian Papst", p. 125-126).

[156] Le zèle pour la foi des deux patriarches, à l'origine de leur affrontement ne saurait être mis en doute, cf. Ebied, "Peter of Antioch", p. 277.

[157] Cf. G. Garitte, "Panégyrique de saint Antoine par Jean, évêque d'Hermopolis", OCP 9 (1943) 100-134, ici p. 105. Le propos de l'éditeur étend cette caractéristique à l'ensemble de l'expression copte d'après 451. T. Orlandi in "Jean de Schmoun" in *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, II, Paris 1990 (I[ère] édition italienne 1983), p. 1318 tempère heureusement cet avis en soulignant la spécificité du discours de Jean de Schmoun et son rôle moteur dans l'affirmation de plus en plus manifeste d'un exclusivisme copte.

flit —, en un long processus qui est accentué par l'invasion musulmane, il faut donc faire une place à la faillite du projet de Damien. Comme le démontrent la méthode employée et plus encore la compréhension de l'évolution des conditions politico-ecclésiales post-justiniennes, le plan mis en application ne manquait ni d'ambition ni d'intelligence, mais son échec fonctionna comme une réplique de la fracture de Chalcédoine. Ainsi, le voyage de 579-580, dernier des grands déplacements alexandrins de la *Spätantike* vers les principaux centres urbains extérieurs à la vallée du Nil, symbolise t-il l'ultime tentative patriarcale pour imposer son autorité tutélaire à l'Empire romain d'Orient — au moins à son importante composante monophysite ne se réduisant pas, nous l'avons souligné, aux seules Égypte et Syrie.

Chaûmes
86160 Champagné Saint Hilaire
France

Philippe Blaudeau

Gabriele Winkler

Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht I: Anmerkungen zur Oratio post Sanctus und Anamnese bis Epiklese

Meist ist man davon ausgegangen, daß die östlichen Anaphoren (1) bei der Anamnese auch ein "Gebet der Opferdarbringung" mitbeinhalten, und (2) die eigentliche Anamnese auf das Opfer hingeordnet sei.[1] Beide Feststellungen bedürfen der nochmaligen Überprüfung, denn die Anamnese ist gewiß nicht auf die "Opferdarbringung" bezogen, sondern führt den Gedankengang der *Oratio post Sanctus* mit dem Einsetzungsbericht weiter. Und was die angebliche "Opfer-Darbringung"[2] im Zusammenhang mit der Anamnese anbetrifft, wäre vor allem festzuhalten, daß eine so große Zahl östlicher Anaphoren diesem Muster (Anamnese mit Darbringung [bzw. Opfer]) *nicht* folgt, daß eher von einem anderen Ordnungsprinzip ausgegangen werden sollte.[3] Es hat den Anschein, als ob man sich bei diesen Festlegungen allzusehr vom lateinisch-römischen Befund, und später vielleicht auch von Jungmanns brillianter Darstellung der römischen Meßliturgie hat beeinflussen lassen. Jungmanns *Missarum Sollemnia* ist freilich stets ein vorzüglicher Ausgangspunkt für die Erfassung des *römischen* Traditionsstrangs. Was er zur Anamnese im II. Band, 271-281 (= *Unde et memores*) zu sagen weiß, greift man immer wieder gerne auf, hat doch niemand vor ihm und nach ihm so scharfsinnige Beobachtungen zu diesem Teil des römischen *Canon Missae* gemacht.

Jungmann geht dabei von einem "Doppelbegriff" aus, nämlich der eigentlichen "Anamnese" und dem "Opfer", "wobei die beiden Elemente

---

[1] Cf. z.B. A. Baumstarks frühe Arbeit: *Die Messe im Morgenland* (Kempten/München 1906), 143; ebenso der Beitrag von J. Madey in: *Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients*, hrsg. von J. Aßfalg in Verbindung mit P. Krüger (Wiesbaden 1975), 11-12.

[2] Hier sei nebenbei vermerkt, daß der seltenere und auch spätere "Opfergedanke" (*sacrificium*) von der häufigeren und älteren "Darbringung" (*oblatio*) zu unterscheiden ist.

[3] Es scheint mir, daß generell beim antiochenischen Zweig der Anaphoren, ebenso beim ägyptischen Traditionsstrang der *Basilius-Anaphora*, aber auch bei den äthiopischen Anaphoren, die gesamte Oratio post Sanctus als Ganzes der nochmaligen Untersuchung bedarf, und man dabei Abstand nehmen sollte, vom römischen *Canon Missae* irgendwelche Rückschlüsse auf die orientalischen Anaphoren zu ziehen.

OCP 63 (1997) 363-420

verschieden gegeneinander abgewogen sind".[4] Nun ist es gewiß von nicht geringer Bedeutung, daß dieser zwiefache römische Befund von Anamnese mit dem Opfergedanken bereits nicht mehr für die altgallischen Formulare zutrifft, worauf Jungmann selbst bereits aufmerksam machte.[5] Das heißt, schon für die westlichen Riten ist nicht von einem einheitlichen Gedankengang des Gebetsteils nach der *Narratio Institutionis* auszugehen,[6] wieviel mehr gilt dies für die große Vielfalt der orientalischen Anaphoren: Auf keinen Fall kann hier vereinfachend behauptet werden, daß die östlichen Anamnesen auch generell den Opfergedanken mit beinhalten. Im Gegenteil, einer Reihe östlicher Anaphoren fehlt selbst die Anamnese und/oder die Darbringung, wie es auch, wie gesagt, noch der Differenzierung zwischen *Oblatio* ("Darbringung") und *Sacrificium* ("Opfer") bedarf,[7] denn der "Opfergedanke" kommt in den seltensten Fällen bei den östlichen Anamnesen vor. Wenn der "Opfergedanke" nachweisbar ist, so gehört er stets einem sekundären Entwicklungsprozeß an, wie z.B. bei den ostsyrischen Anaphoren.[8] Hier zeichnet sich eine eindeutige Entwicklung von der *Oblatio* (ܩܘܪܒܢܐ) zum *Sacrificium* (ܕܒܚܬܐ) ab: Im *gesamten* eucharistischen Hochgebet von *Addai und Mari* kommt nur *qurbānā* ("oblatio") vor, wobei sich noch eine unübersehbare Nähe mit δῶρον ergibt.[9] Bei den späteren ostsyrischen Anaphoren, die dem Nestorius bzw. Theodor von Mopsuestia zugeschrieben wurden und in ihrer jetzigen Textgestalt vielleicht mit dem sechsten Jahrhundert zu verbinden sind, ist bei der Durchsicht des *gesamten* Hochgebets neben dem

---

[4] Cf. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe* II: *Opfermesse* (5. verbesserte Auflage, Wien/Freiburg/Basel 1962), 271-272.

[5] *Ibid.*, 272 Anm. 2. S. nun dazu auch G. Winkler, "Ein Beispiel liturgievergleichender Untersuchung: Philologische und strukturelle Anmerkungen zur Erforschung der Anamnese in den westlichen und östlichen Riten", *Theol. Quartalschrift* 177 (1997).

[6] Was aus diesem Grund noch der genaueren Untersuchung bedarf. Außerdem zeigen sich in diesen nicht-römischen Meßliturgien oftmals Querverbindungen mit östlichen Überlieferungen.

[7] Deshalb muß auch genau auf die Wiedergabe der Termini geachtet werden, wobei man sich nicht vom römischen Befund verleiten lassen darf, "Darbringung" mit "Opfer", und "wir bringen dar" mit "wir opfern" zu übersetzen, wie dies häufig bei den diversen Übersetzungen geschehen ist.

[8] Für die ostsyrischen Anaphoren s. die interessante philologische und theologische Untersuchung von B. Spinks, "Eucharistic Offering in the East Syrian Anaphoras", *OCP* 50 (1984), 347-371.

[9] *Ibid.*, 353. S. dazu A. Gelston, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari* (Oxford 1992), 48, 50, 52, 55.

älteren *qurbānā* ("oblatio") erstmals auch der Gedanke des Opfers belegt, ausgedrückt durch *debḥā* ("sacrificium").[10]

Wendet man sich anderen orientalischen Anaphoren zu, so fehlt häufig selbst die "Darbringung" ("oblatio") bei der Anamnese. So ist z.B. die Überlieferung der *Basilius-Anaphora* in ihren orientalischen Rezensionen keineswegs eindeutig. Es ist jedoch gewiß nicht möglich zu behaupten (wie Jungmann, ausgehend vom römischen Befund, dies ebenso auf östliche Formulare ausdehnte), daß es sich in der Basiliusliturgie um "eine Darbringung *zum Lobe und zum Preise*..." handelt,[11] sondern dieser Abschnitt des Eucharistischen Hochgebets *ist* vor allem Lobpreis. Wenn der Gedanke der Darbringung in den verschiedenen orientalischen Formularen der Basiliusliturgie überhaupt präsent ist, so ist er eher als beiläufig zu charakterisieren gegenüber dem der Anamnese nachfolgenden zentralen Leitmotiv des Lobpreises und der Verherrlichung, der z.B. im ältesten Traditionsstrang der *Basilius-Anaphora* aber auch in der syrischen *Zwölfapostel-Anaphora* unmittelbar in die Epiklese einmündet.

In anderen in die Frühzeit hinabreichenden östlichen Formularen, wie z.B. der *Jakobus-Anaphora*, ist es nicht ein Lobpreis, sondern eine Bitte, die zur Epiklese überleitet. Wenn wir also z.B. die syrische *Zwölfapostel-Anaphora* (**syr Ap**) und die älteste Gestalt der dem Basilius bzw. Jakobus zugeordneten Anaphora, so wie sie uns in der koptischen und armenischen Textgestalt entgegentritt, in einem Schema zusammenfassen würden, so ergibt sich bei dem Abschnitt nach der *Narratio Institutionis* bis einschließlich der Epiklese folgender Ablauf:

kopt Bas	**arm Bas I**	**syr Ap**	**arm Jak**
1. Anamnese (mit Darbringung)	1. Anamnese	1. Anamnese	1. Anamnese
	—	—	—
	[Einschub][12]		
2. Lobpreis	2. Lobpreis	2. Lobpreis	
3. Epiklese	3. Epiklese	3. Epiklese	2. Epiklese

[10] Cf. Spinks, "Eucharistic Offering", 360, 366.

[11] Cf. Jungmann, *Missarum Sollemnia* II, 278 (Texthervorhebung von mir).

[12] Die erste armenische Textgestalt der *Basilius-Anaphora* (**arm Bas I**) weist zwischen dem Lobpreis und der Epiklese einen *Einschub* auf, der die Unwürdigkeit der Liturgen einerseits und Gottes Erbarmen andererseits thematisiert; *cf. infra*.

Bei dieser auffälligen strukturellen Übereinstimmung im Fehlen einer Darbringung in **arm Bas I** und **arm Jak** (wie **syr Ap**) sehe ich jedoch zu diesem Zeitpunkt der Forschung noch keinen Anlaß, hinter **Bas** und **Jak** an dieser Stelle oder anderswo einen *gemeinsamen Ursprung* zu vermuten. Sie bilden wie **syr Ap** eigenständige Anaphoren, bei deren Verschränkung nicht sofort auf eine gemeinsame Herkunft geschlossen werden darf.

Um den Überblick im Schema nun im einzelnen zu verdeutlichen, möchte ich eine Reihe orientalischer Texte und teilweise in eingeschränkter Form auch ihren Werdegang vorstellen, wobei einerseits nochmals darauf hinzuweisen ist, daß es sich hier nur um einen Ausschnitt aus der großen Vielfalt orientalischer Anaphoren handelt, andererseits wurde der dem Basilius bzw. Jakobus zugeschriebenen Anaphora im christlichen Osten große Bedeutung zugemessen, was sich darin zeigt, daß sie beide in allen orientalischen Bearbeitungen vorliegen und dabei oftmals für längere Zeit (bzw. bis heute) das maßgebliche Meßformular des jeweiligen Ritus bilden oder gebildet haben.

Meiner Untersuchung der Quellen möchte ich einen methodischen Grundsatz vorausschicken: (1) Alle vorgestellten Texte wurden im Original eingesehen. (2) Dabei sind die kritischen Ausgaben benutzt worden (soweit sie vorlagen), um auch den handschriftlichen Befund mit zu berücksichtigen. Dies gilt vor allem für die kritischen Ausgaben der *Anaphorae Syriacae* und der äthiopischen Formulare (zu denen auch noch der *Textus receptus* herangezogen wurde), und eingeschränkt auch für die armenischen Eucharistischen Hochgebete.[13] (3) Meiner *Liturgie comparée* liegen philologische Erwägungen zugrunde.

---

[13] Bei den armenischen Anaphoren werden die Handschriften nur so weit mit einbezogen, als sie auch bei Catergian-Dashian vermerkt sind. Dies liegt daran, daß ich den Arbeiten meiner Schüler, Erich Renhart und Hans-Jürgen Feulner, nicht vorgreifen möchte. Erich Renhart wird beide armenischen Rezensionen der *Basilius-Anaphora* in einer Habilitationsschrift vorstellen und mit den anderen orientalischen Versionen vergleichen. (Bislang sind dazu die beiden armenischen Versionen übersetzt worden.) Hans-Jürgen Feulner, mein Assistent am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, hat sich für seine Dissertation die schwierige Aufgabe gestellt, eine kritische Ausgabe der heute gebräuchlichen armenischen *Athanasius-Anaphora* zu veröffentlichen. Beide, E. Renhart wie H.-J. Feulner, werden mit ihrer Text-Edition eine liturgievergleichende Untersuchung auf philologischer Grundlage präsentieren.

I. DIE ANAMNESE UND DER PROBLEMKREIS DER "DARBRINGUNG"

Zu einem der ältesten Formulare des Eucharistischen Hochgebets zählt die koptische Textgestalt der dem Basilius zugeschriebenen Anaphora. Die *Basilius-Anaphora* liegt, wie gesagt, in allen orientalischen Rezensionen vor, wobei nach Engberding der ägyptischen Version (in Sahidisch, Bohairisch, Äthiopisch, Griechisch) die Priorität zukommt. Bei der Untersuchung dieser Anaphora ist nach wie vor ausschließlich die auf soliden philologischen Grundlagen beruhende, liturgievergleichende Studie von Engberding zu benutzen,[14] der ein Schüler Anton Baumstarks war und dessen Untersuchung aller orientalischen Versionen der *Basilius-Anaphora* bis heute gültige liturgiewissenschaftliche Maßstäbe setzt und bislang unübertroffen ist.[15]

Da Engberding sein gesamtes Gebäude an Forschungsergebnissen auf einer vorbildlichen Untersuchung des Gebetsteils vor und nach dem Sanctus errichtet hat, also weite Teile der Anaphora unberücksichtigt blieben, wie z.B. das Ende der *Oratio post Sanctus*, die *Narratio Institutionis* und die Epiklese, wäre möglicherweise zumindest eine Präzisierung, vielleicht auch hie und da eine Modifikation seiner Forschungsergebnisse denkbar. Weiterführende Arbeiten sind jedoch gewiß nur auf einer sorgfältigen philologischen Analyse zu erwarten, hier hat jeder methodisch den von Anton Baumstark und seinem Schüler Hieronymus Engberding auf mustergültige Weise vorgezeichneten philologischen und methodischen Weg zu gehen.

Ich folge zunächst einmal der von Engberding vorgeschlagenen chronologischen Entwicklung der *Basilius-Anaphora*:

(1) **Ur-Bas** ist nicht überliefert.

(2) Der älteste erhaltene Text ist mit der *vor-basilianischen*, ägyptischen Überlieferung in seiner sahidischen, bohairischen, äthiopischen und griechischen Textgestalt (**sah, boh, äth, gr Bas**) gegeben.

(3) Die Gruppe von Texten: **arm Bas I**, **syr Bas**, **byz Bas**, sind aus der *Bearbeitung* des Basilius (von Engberding als Ω charakterisiert) hervorgegangen. Der armenischen Überlieferung (**arm Bas I**) kommt dabei besondere Bedeutung zu, da sie gegenüber der syrischen und byzantinischen Textgestalt Priorität hat.

(4) Die syrische und byzantinische Rezension haben einen nicht mehr erhaltenen Vorläufer, von Engberding Ψ benannt. Aus der nicht auf uns gekommenen byzantinischen Vorlage ist, neben **byz Bas**, auch noch eine weitere armenische Version, **arm Bas II**, hervorgegangen, die jedoch ebenso von **arm Bas I** beeinflußt

---

[14] Cf. H. Engberding, *Das Eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie* (= Theologie des Chr. Ostens. Texte und Untersuchungen I, Münster 1931).

[15] Das Nötige dazu ist in *OC* 78 (1994), 269-277, gesagt worden.

wurde und zugleich noch sehr altes Formelgut aufweist, das nach Engberding mit **Ur-Bas** Berührungen haben muß. Das heißt, der armenischen Überlieferung **arm Bas I** und **II** ist besondere Aufmerksamkeit zu schenken.

Zudem ist das armenische *Anaphora-Fragment* in P'awstos, d.h. in den *Buzandaran Patmut'iwnk'*, lib.V, 28, zu erwähnen,[16] das zeitlich allen armenischen Handschriften vorangeht und von allergrößter Bedeutung ist, verdeutlicht dieses Fragment doch, daß die *Basilius-Anaphora* in der Frühzeit der armenischen Kirche das Normalformular war. Umso bedauerlicher ist es natürlich, daß dieses Fragment nur den ersten Teil der *Oratio post Sanctus* bietet und noch vor der *Narratio Institutionis* abbricht. Dabei bedarf es auch noch einer genaueren Datierung dieses Fragments, das an einer Stelle bemerkenswerte Erweiterungen von Hebr 1,3 aufweist,[17] jedoch insgesamt sehr wahrscheinlich noch in die frühe Zeit der Eucharistischen Formulare zurückgehen dürfte.

Da dies nicht der Ort ist, die Entwicklungsgeschichte der dem Basilius zugeschriebenen Anaphora nachzuzeichnen, und dies, wie gesagt, von einem meiner Schüler, Erich Renhart, auf kompetente Weise in Angriff genommen wird,[18] nehme ich von jedem Überlieferungsstrang einen wichtigen orientalischen Vertreter, um die Frühgestalt der Anamnese zu veranschaulichen. Die ägyptische Tradition wird mit dem sahidischen und bohairischen Text (**sah Bas** und **boh Bas**) dargestellt, ferner werden beide armenischen Versionen sowie die syrische und schließlich auch byzantinische Redaktion kurz vorgestellt werden.

Beim sahidischen Text wurde auf die diplomatische Ausgabe von Doresse und Lanne zurückgegriffen, jedoch wird vermerkt, wo ich ihre lateinische Übersetzung bei der Epiklese modizifieren möchte:

[16] Cf. Catergian-Dashian, 96-100, 117-162 (insbes. 130-135); A. Renoux, "L'anaphore arménienne de Saint Grégoire l'Illum[in]ateur", in: *Eucharistie d'Orient et Occident* II (= Lex Orandi 47 [1979]), 83-108.

[17] S. dazu meine Untersuchung über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums (in Vorbereitung für die Publikation).

[18] Bevor wir nicht auf zuverlässige Weise, d.h. unter Berücksichtigung des jeweiligen handschriftlichen Befunds, die einzelnen orientalischen Überlieferungen des gesamten Eucharistischen Hochgebets der sog. Basiliusliturgie aufgearbeitet haben, gehören alle weiteren Mutmaßungen über den Urtext von **Bas** oder dessen Rekonstruktion in den Bereich der Spekulation.

sah Bas

Doresse-Lanne, 18, 20[19]

... ⲁⲛⲟⲛ	... Nos	**I. ANAMNESE**
ⲇⲉ ⲉⲛⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲙⲉ	autem memores	
ⲉⲩⲉ ⲛ̄ⲛⲉϥϩⲓ̈ⲥⲉ ⲉⲧ	sanctarum ejus	
ⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲙⲛ̄ⲧⲉϥⲁ	passionum et	
ⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄	resurrectionis ejus a	
ⲛⲉⲧⲙⲟⲟⲩⲧ. ⲙⲛ̄	mortuis et	
ⲧⲉϥϭⲓ̈ⲛⲃⲱⲕ ⲉϩⲣⲁⲓ̈	ascensionis ejus in	
ⲙ̄ⲡⲏⲩⲉ. ⲁⲩⲱ ⲧⲉϥ	caelos, sessionisque	
ϭⲓⲛϩⲙⲟⲟⲥ ϩⲓ̈ⲟⲩ	ad dexteram	
ⲛⲁⲙ ⲙ̄ⲡⲉⲓ̈ⲱⲧ	Patris	
ⲙⲛ̄ⲧⲉϥϭⲓ̈ⲛⲉⲓ̈ ϣⲁ	et adventus ejus ad	
ⲣⲟⲛ ⲉⲧϩⲁⲉⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ	nos gloriosi et	
ⲉⲧϩⲁϩⲟⲧⲉ. ⲉⲁⲛ	terribilis,	
ϣⲣⲡ̄ⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ϩⲓ̈	proposuimus	**DARBRINGUNG**
ⲑ ⲏ ⲙ̄ⲙⲟⲕ. ⲁⲩⲱ ⲙ̄	tibi et	
ⲡⲉⲕⲙⲧⲟ ⲉ[ⲃⲟⲗ] ⲛ̄	coram te	
ⲛⲉⲧⲉⲛⲟⲩⲕ ⲛⲉ ⲉ	tua de	
ⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ⲛⲉⲕⲇⲱⲣⲟ̄	tuis donis,	
ⲉⲧⲉⲛⲁⲓ̈ⲛⲉ ⲡⲉⲓ̈ⲟⲉⲓ̈ⲕ	quae sunt hunc panem	
ⲙⲛ̄ⲡⲉⲓ̈ⲡⲟⲧⲏⲣⲓⲟ̄	et hunc calicem	
ⲁⲩⲱ ⲧⲛⲥⲟⲡⲥ̄ ⲙ̄ⲙⲟⲕ	et te rogamus,	**II. LOBPREIS MIT EPIKLESE**
ⲡⲉⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲛⲟⲛ ⲛⲉⲓ̈	Deus noster, nos isti	
ⲣⲉϥⲣ̄ⲛⲟⲃⲉ. ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲁ	peccatores et	
ⲧⲙⲡϣⲁ ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲓ̈ⲗⲁ	indigni et isti	
ⲗⲁⲓⲡⲱⲣⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲧⲛ	miseri et	
ⲟⲩⲱϣⲧ̄ ⲛⲁⲕ ϩⲙ̄ ⲡⲟⲩ	adoramus te per	
ⲱϣ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲙⲛ̄ⲧⲁⲅⲁ	beneplacitum bonitatis	
ⲑⲟⲥ ⲉⲧⲣⲉⲡⲉⲕⲡⲛ̄ⲁ ⲉ	tuae ut Spiritus tuus	
ⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉⲓ̈ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ...	sanctus *adveniat*[20]...	

Wie aus der Übersicht zu ersehen ist, bilden Lobpreis und die Epiklese eine gewisse Einheit. Zudem ist zu vermerken, daß **sah Bas** wie die nun vorzustellende **boh Bas** eine kurze Darbringung aufweisen.

---

[19] Cf. J. Doresse, E. Lanne, "Un témoin archaïque de la liturgie copte de s. Basile. En annexe: les liturgies «basiliennes et saint Basile» par B. Capelle", *Bibliothèque du Muséon* 47 (Löwen 1960), 18, 20.

[20] Die lateinische Übersetzung bei Doresse-Lanne, 20, lautet: *descendat* jedoch sollte das ⲉⲓ̈ (ⲉϩⲣⲁⲓ̈) wohl besser mit *"adveniat"* wiedergegeben werden. Bei ihrer griechischen Rückübersetzung, 21, findet sich ἐλθεῖν, was natürlich allen griechischen Texten von *Bas* entspricht.

boh Bas

Tuki, 112-114; Assemani VII/2, 56-57[21]

I. ANAMNESE

(1) ⲉⲛ̀ⲓⲣⲓ ⲟⲩⲛ ϩⲱⲛ ⲁ̀ⲫⲙⲉⲩ̀ⲓ ⲛ̀ⲛⲉϥϧⲓⲥⲓ ⲉ̀ⲑⲟⲩⲁⲃ:	(1) Indem auch wir gedenken seines heiligen Leidens,
(2) ⲛⲉⲙ ⲡⲉϥϫⲓⲛⲧⲱⲛϥ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲛⲏ ⲉⲑⲙⲱⲟⲩⲧ:	(2) und seiner Auferstehung von den Toten,
(3) ⲛⲉⲙ ⲡⲉϥϫⲓⲛϣⲉ ⲉ̀ⲡϣⲱⲓ ⲉ̀ⲛⲓⲫⲏⲟⲩ̀ⲓ:	(3) und seines Hinaufgehens in den Himmel,
(4) ⲛⲉⲙ ⲡⲉϥϫⲓⲛϩⲉⲙⲥⲓ ⲥⲁ ⲧⲉⲕⲟⲩ̀ⲓⲛⲁⲙ ⲫⲓⲱⲧ.	(4) und seines Sitzens zu deiner Rechten, Vater,
(5) ⲛⲉⲙ ⲧⲉϥⲙⲁϩⲥⲛⲟⲩϯ ⲁ̀ⲡⲁⲣⲟⲩⲥⲓⲁ̀: ⲉⲑⲛⲏⲟⲩ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲛⲓⲫⲏⲟⲩ̀ⲓ: ⲉⲧⲟⲓ ⲛ̀ϩⲟϯ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲑⲙⲉϩ ⲛ̀ⲱⲟⲩ.	(5) und seiner zweiten Ankunft, die vom Himmel kommt, die schrecklich und voll der Herrlichkeit ist.

DARBRINGUNG

ⲧⲉⲛⲉⲣⲡⲣⲟⲥⲫⲉⲣⲓⲛ ⲛⲁⲕ ⲛ̀ⲛⲏ ⲉ̀ⲧⲉ ⲛⲟⲩⲕ ⲛ̀ⲇⲱⲣⲟⲛ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲛⲏ ⲉ̀ⲧⲉ ⲛⲟⲩⲕ:	Wir bringen dir diese deine Gaben von dem Deinen dar.

II. LOBPREIS

(1) ⲕⲁⲧⲁ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲃⲉⲛ: ⲛⲉⲙ ⲉⲑⲃⲉ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛⲉⲙ ϧⲉⲛ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲃⲉⲛ.	(1) Entsprechend aller Dinge und für alle Dinge und in allen Dingen:
[ⲟ ⲇⲓⲁⲕⲱⲛ][22]	[*Diaconus*:]
(2) ⲟⲩⲱϣⲧ ⲁ̀ⲫⲛⲟⲩϯ ϧⲉⲛ ⲟⲩϩⲟϯ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲥⲑⲉⲣⲧⲉⲣ.	(2) Betet Gott an in Furcht und Zittern.

[*Populus adorat dicens*:]

(3) ⲧⲉⲛϩⲱⲥ ⲉ̀ⲣⲟⲕ	(3) Wir loben dich,

---

[21] Folgende Ausgaben wurden dabei herangezogen: die Edition des boh. Texts (mit arab. Übersetzung) von R. Tuki (Rom 1736), 112-114 (= kopt. Pag.); J. A. Assemani, *Codex Liturgicus* VII/2 (Rom 1754 = Paris/Leipzig 1902), 56-57; amerikanische Ausgabe der orthod. St. Markuskirche (Los Angeles 1974), 176-178; Edition von Kairo (o. J.), 331-333 (kopt. u. arab. Pag.); die letzten beiden Ausgaben mit arab. Rubriken. Zu den kopt. liturgischen Büchern cf. H. Malak, "Les livres liturgiques de l'Église copte", in: *Mélanges Eugène Tisserant* III/2 (= Studi e Testi 233, Vatikan 1964), 1-35; nennenswerte Unterschiede ergaben sich nur bei den Rubriken und vor allem bei den Worttrennungen; zur Worttrennung cf. W.C. Till, "La séparation des mots en copte", *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 60 (1960), 151-170; H. J. Polotsky, "Une question d'orthographe bohaïrique", *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 12 (1946-1947), 25-35. In diesem Zusammenhang möchte ich Ph. Louisier S.J. (Pont. Inst. Orient. Stud.) für seine wertvollen Hinweise zur Worttrennung danken.

[22] So bei Assemani, 57; bei der Ed. von Los Angeles: ⲟ ⲇⲓⲁⲕⲱⲛ ⲗⲉⲅⲉⲓ; in der Ausgabe von Kairo sind die Rubriken nur in Arabisch wiedergegeben.

(4) ⲧⲉⲛⲥⲙⲟⲩ ⲉ̀ⲣⲟⲕ	(4) wir preisen dich,
(5) ⲧⲉⲛϣⲉⲙϣⲓ ⲙ̀ⲙⲟⲕ	(5) wir dienen dir,
(6) ⲧⲉⲛⲟⲩⲱϣⲧ ⲙ̀ⲙⲟⲕ.	(6) wir beten dich an.

III. EPIKLESE

[*Sacerdos*]

(1) ⲟⲩⲟϩ ⲧⲉⲛϯϩⲟ ⲉ̀ⲣⲟⲕ ⲡϭⲟⲓⲥ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩϯ:	(1) Und wir bitten dich, Herr unser Gott,
(2) ⲁ̀ⲛⲟⲛ ϧⲁ ⲛⲓⲣⲉϥⲉⲣⲛⲟⲃⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲁⲧⲉⲙⲡϣⲁ ⲛ̀ⲉ̀ⲃⲓⲁⲓⲕ ⲛ̀ⲧⲁⲕ.	(2) wir deine sündigen und unwürdigen Diener.
(3) ⲧⲉⲛⲟⲩⲱϣⲧ ⲙ̀ⲙⲟⲕ	(3) Wir beten dich an
(4) ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲡϯⲙⲁϯ ⲛ̀ⲧⲉ ⲧⲉⲕⲙⲉⲧⲁ̀ⲅⲁⲑⲟⲥ.	(4) mit dem Wohlwollen deiner Güte,
(5) ⲉⲑⲣⲉ ⲡⲉⲕⲡⲛⲉⲩⲙⲁ ⲉ̀ⲑⲟⲩⲁⲃ ì ⲉ̀ϧⲣⲏⲓ ...	(5) daß dein Heiliger Geist herab *komme* ...

Wie der Text deutlich erkennen läßt, setzt er sich vor allem aus der Anamnese (I, 1-5) mit einer kurzen Darbringung und dem hymnischen Lobpreis (II, 1-6) mit der Epiklese (III, 1-5) zusammen. Die Darbringung beinhaltet keinen Opfergedanken, sondern beschränkt sich auf die kurze Aussage: "Wir bringen dir diese deine Gaben von dem Deinen dar".

Über die Funktion des κατὰ πάντα und des Lobpreises

Was die Einordnung der Einleitung zum Lobpreis: ⲕⲁⲧⲁ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲃⲉⲛ (κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι) anbetrifft, so folge ich an dieser Stelle den Erkenntnissen von Raes.[23] Er hat überzeugend nachgewiesen, daß das κατὰ πάντα sich eigentlich nicht auf die *vorangehende Darbringung* bezieht, sondern dem *nachfolgenden* Text der Danksagung bzw. des Lobpreises zuzuordnen ist.

Wie ist nun dieser mit größter Beständigkeit dem Volk zugeordnete "Lobpreis" strukturell einzuordnen und funktional zu verstehen? Dieser "Lobpreis" (manchmal auch noch mit einer ausführlicheren "Danksagung" verbunden) ist meines Erachtens nichts anderes als die Zusammenfassung des vom Priester gesprochenen "Lobpreises" bzw. der "Danksagung", vor allem bei der *Oratio post Sanctus*. Das Volk faßt im Gesang also die *Oratio post Sanctus* mit der *Narratio Institutionis* und Anamnese zusammen.

Diese Vermutung beleuchtet auch das dem "Lobpreis" vorangehende κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα (*armen.*: "nach allem und im Hinblick auf alle" oder: "entsprechend allem und für alle"; *bohairisch*: "entsprechend aller

---

[23] Cf. A. Raes, " ΚΑΤΑ ΠΑΝΤΑ ΚΑΙ ΔΙΑ ΠΑΝΤΑ", *OC* 48 (1964), 216-220.

Dinge und für alle Dinge und in allen Dingen"), das den Liturgiewissenschaftlern bei der Übersetzung so große Schwierigkeiten bereitete und wohl nicht verflacht mit "always and in every way" wiedergegeben werden darf, sondern möglichst wortgetreu den einzelnen orientalischen Versionen folgen sollte.

Der Priester verweist mit dem κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα auf den von ihm gesprochenen "Lobpreis" und die "Danksagung", genauer gesagt auf die vor allem christologischen Heilsgeheimnisse, die im "Lobpreis" und der "Danksagung" zur Sprache kommen, um dann vom Volk in ihrem Lobpreis übernommen zu werden, so z.B. bei **arm Bas I** (*cf. infra*): "In allem bist du gepriesen, Herr. Wir preisen dich, wir rühmen dich, wir danken dir" usw. Beides, das κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα wie der nachfolgende Lobpreis, wären demnach vor allem als an Christus gerichtet aufzufassen, denn in den aufgezählten Heilstaten bei der *Oratio post Sanctus*, der *Narratio Institutionis* und Anamnese geht es ja um die verschiedenen Heilsetappen, wobei die gesamte *Oratio post Sanctus* mit der *Narratio Institutionis* und der Anamnese des öfteren dem christologischen Teil des Symbolums folgen, wie z.B. in der *Basilius-Anaphora*. Hier fügt sich auch nahtlos der Befund mehrerer, vor allem syrischer Anaphoren an, die die *Oratio post Sanctus* an Christus richten.

* * *

Nun ist es gewiß bedeutungsvoll, wenn selbst diese kurze Darbringung, wie sie sich in der ägyptischen Überlieferung zeigt, in einem so wichtigen Zeugen wie der ersten armenischen Redaktion des Basilius (**arm Bas I**) fehlt; sie ebenso in der von **Bas** beeinflußten armenischen *Sahak-Anaphora* (**arm Sahak**) nicht präsent ist und sie selbst in der armenischen *Athanasius-Anaphora* (**arm Ath**) nicht gut bezeugt ist, wie noch zu sehen sein wird. Jedoch findet sie sich in der zweiten Redaktion der armenischen *Basilius-Anaphora* (**arm Bas II**).

Bei den nun vorzustellenden armenischen Texten von **arm Bas I** und **II** sehen wir zudem, daß sie bereits einen *Einschub* aufweisen, der nichts anderes ist, als eine Texterweiterung von: "wir, deine sündigen und unwürdigen Diener" (cf. **boh Bas** III, 2). Das heißt, dieser *Einschub* befaßt sich mit der Unwürdigkeit des Liturgen einerseits und mit dem Hinweis auf Gottes Erbarmen andererseits. Als Textgrundlage benutze ich die monumentale Ausgabe von Catergian (Gat'rčean) und Dashian

(Tašean),[24] von der schon Engberding sagte, daß das vorgelegte *Material* "äußerst wertvoll" sei, jedoch die Untersuchung *methodisch* "grobe Verstöße" aufweise.[25] Beide Redaktionen, **arm Bas I** und **II**, werden einander gegenübergestellt und daran schließt sich dann eine Übersetzung an.

arm Bas I Catergian-Dashian, 138, 140, 142	**arm Bas II** Catergian-Dashian, 204-205

I. ANAMNESE

(1) *Եւ արդ մեք, Տէր,*	(1) *Արդ*
ըստ պատուիրանիս այսորիկ,	
յիշեմք	*յիշելով եւ մեք*
(2) *զսուրբ*	(2) *զփրկագործ*
չարչարանս դորա	*զչարչարանսն,*
որ վասն մեր	
(3) *ի վերայ խաչին,*	(3) *զկենդանատու զխաչելութիւնն,*
(4) *զերեքաւրեայ զթաղումնն,*	(4) *զերեքաւրեայ զթաղումն,*
(5) *զերանելի զյարութիւնն,*	(5) *զառ ի մեռելոց զյարութիւն,*
(6) *զաստուածապէս զհամբար-ձումն յերկինս,*	(6) *յերկինս զճանապարհորդելն,*
(7) *ընդ աջմէ Հաւր զնստելն,*	(7) *ընդ աջմէ Աստուծոյ եւ Հաւրդ զնստելն,*
ի ձայն	
(8) *զփառաւորեալ եւ զահաւոր*	(8) *զփառաւորեալ եւ զահաւոր*
	զանքննելի եւ զսոսկալի
եւ զմիւսանգամ զգալուստ դորա։	*միւսանգամ գալուստն։*

DARBRINGUNG

___[26]	*ի ձայն.*
	Զքոյս ի քոյոց քեզ մատուցա-նեմք։[27]

---

[24] Y. Gat'rčean, Y. Tašean, *Srbazan Pataragamatoyc'k' Hayoc'* ... [Catergian, *Die Liturgien bei den Armeniern ... herausgegeben von J. Dashian*] (Wien 1897).

[25] Cf. Engberding, *Basileiosliturgie*, XXVI.

[26] Catergian-Dashian, 140 Z. 123, fügt hier (*obwohl die handschriftliche Überlieferung dies nicht bezeugt*: cf. krit. App. 121) aufgrund des Vergleichs mit der *späteren* **Bas II** diesen in **Bas II** bezeugten Text ein. Ein naheliegender Vergleich mit der *Sahak-Anaphora* schließt dies hingegen kategorisch aus. Vor allem jedoch ist es wichtig, daß die Hss von **Bas I** diesen Text nicht bieten, wie Catergian-Dashian im krit. App. 121 selbst vermerken.

II. LOBPREIS

(1) —[28]	(1) Ըստ ամենայնի եւ յաղագս ամենեցուն·
ժողովուրդն·[29]	ժողով[ուրդն] ասէ·
(2) Ցամենայնի աւրհնեալ ես, Տէր։	(2) —
(3) Աւրհնեմք զքեզ,	(3) Զքեզ աւրհնեմք,
(4) գովեմք զքեզ,	(4) զքեզ գովեմք,
—	զքեզ բարեբանեմք,
(5) գոհանամք զքէն,	(5) զքէն գոհանամք (Տէր),[30]
(6) աղաչեմք զքեզ,	(6) եւ աղաչեմք զքեզ
(7) Տէր Աստուած մեր։[31]	(7) Աստուած մեր։

EINSCHUB

Քահանայն·	Քահանայն·[32]
(1) Վասն այսորիկ, Տէր,	(1) Վասն այսորիկ, Տէր ամենայնի սուրբ,
եւ մեք տառապեալքս,	եւ մեք մեղաւոր եւ անարժան ծառայքս քո,
(2) զորս արժանի արարեր պաշտաման սրբութեան քո,	(2) որք արժանաւորեցաք սպասաւոր լինել սրբոյ քում սեղանոյս,
(3) ոչ վասն արդարութեանց մերոյ (*sic*),[33]	(3) ոչ յաղագս արդարութեանց մերոց,
(4) զի ոչ ինչ բարի արարաք ի վերայ երկրի,	(4) քանզի ոչ ինչ արարաք բարի յերկրի,
(5) այլ վասն ողորմութեան եւ գթութեան քո՝	(5) այլ վասն ողորմութեան եւ գթութեան քո՝
(6) զոր սփռեցեր ի մեզ,	(6) զոր առատապէս հեղեր ի մեզ,

---

[27] Catergian-Dashian haben an dieser Stelle eine andere Interpunktion. Ich folge hier jedoch den Forschungserkenntnissen von Raes, der überzeugend nachgewiesen hat, daß das κατὰ πάντα sich nicht auf die "Darbringung", sondern auf den nachfolgenden Text mit dem Lobpreis bezieht; cf. Raes, "ΚΑΤΑ ΠΑΝΤΑ", 216-220.

[28] Die Einleitung zum Lobpreis fehlt.

[29] In den Hss M + L nicht ժողովուրդն, sondern Դպիրքն ("die Lektoren").

[30] Der Hs L fehlt Տէր; cf. Catergian-Dashian, 204 krit. App. 436.

[31] Die Hs L bietet nur das Incipit; cf. Catergian-Dashian, 140 krit. App. 124.

[32] Catergian-Dashian, 204 Z. 438, ergänzen die Rubrik nach der Hs M: Քահանայն խոնարհի եւ աղաւթէ ("Der Priester verneigt sich und betet").

[33] Catergian-Dashian Anm. 98 verbessern hier zurecht den Text der Hss in einen Plural: մերոց.

(7) *Համ[բ]արձակիմք մերձենալ յանարատ եւ ի սուրբ սեղանս քո,*	(7) *Համ[բ]արձակիմք եւ մերձենամք ի սեղան քո սուրբ·*
(8) *եւ դնել աւրինակ մարմնոյ եւ արեան Քրիստոսի քո …* (*es folgt ein Segen und die Proskynesis.*)	(8) *եւ առաջի եդեալ զաւրինակ սուրբ մարմնոյ եւ արեան Քրիստոսի քո,*

III. EPIKLESE

Աղաչեմք զքեզ …	*զքեզ աղաչեմք …*

Übersetzung:

arm Bas I	**arm Bas II**
	I. ANAMNESE
(1) Und nun, Herr, denken wir aufgrund dieses Gebots an	(1) Womit auch wir nun denken an
(2) das heilige Leiden dessen, der für uns	(2) das heilwirkende Leiden,
(3) am Kreuz [hing],	(3) die lebenspendende Kreuzigung,
(4) das dreitägige Begrabensein,	(4) das dreitägige Begrabensein,
(5) die selige Auferstehung,	(5) die Auferstehung von den Toten,
(6) die göttliche Auffahrt in den Himmel,	(6) den Reiseweg in den Himmel,
(7) das Sitzen zur Rechten des Vaters,	(7) das Sitzen zur Rechten Gottes und Vaters,
laut:	
(8) sein herrliches und schreckliches wie nochmaliges Kommen.	(8) das herrliche und schreckliche, wunderbare und schaurige nochmalige Kommen.
	DARBRINGUNG
—[34]	*Laut:* Das Deine von dem Deinigen bringen wir dir dar.
	II. LOBPREIS
(1) —[35]	(1) Nach allem und im Hinblick auf alle:[36]
Das Volk:	*Das Volk singt:*
(2) In allem bist du gepriesen, Herr.	(2) —

[34] Cf. Anm. 23.

[35] Diese Einleitung zum Lobpreis fehlt.

[36] Bei der Einordnung dieser Stelle schließe ich mich den Erkenntnissen von Raes an; cf. Anm. 23.

(3) Wir preisen dich,	(3) Dich preisen wir,
(4) wir rühmen dich,	(4) dich rühmen wir,
—	dich loben wir,
(5) wir danken dir,	(5) dir danken wir, (Herr,)
(6) dich bitten wir,	(6) und dich bitten wir,
(7) Herr, unser Gott.	(7) unseren Gott.

EINSCHUB

Der Priester:	*Der Priester:*
(1) Deshalb, Herr, wagen auch wir Elendigen,	(1) Deshalb, heiliger Herr des Alls, wagen auch wir, deine sündigen und unwürdigen Diener [es],
(2) die du würdig gemacht hast für den Dienst an deiner Heiligkeit —	(2) die wir gewürdigt wurden, Diener deines heiligen Altars zu werden —
(3) nicht wegen unserer Rechtschaffenheit,	(3) nicht aufgrund unserer Rechtschaffenheit,
(4) denn gar nichts Gutes haben wir auf der Erde getan,	(4) denn überhaupt nichts Gutes haben wir auf der Erde getan,
(5) sondern wegen deines Erbarmens und Mitleids,	(5) sondern wegen deines Erbarmens und Mitleids,
(6) das du in uns ausgebreitet hast —	(6) das du reichlich in uns ausgegossen hast —
(7) [uns] deinem makellosen und heiligen Altar zu nähern,	(7) und nähern uns deinem heiligen Altar,
(8) und das Beispiel des Leibes und Blutes deines Christus festzulegen ...	(8) indem wir auch das Beispiel des heiligen Leibes und Blutes deines Christus vorlegen.

III. EPIKLESE

Wir bitten dich ...	Dich bitten wir ...

Interessant ist die unterschiedliche grammatikalische Konstruktion des einleitenden Verbs von **Bas** I und II: in **arm Bas I** steht der Ind. Präs.: *յիշեմք* ("wir gedenken"), eingeleitet mit "aufgrund dieses Gebots" (*ըստ պատուիրանին այսորիկ*), das von der *Narratio Institutionis* zur Anamnese überleitet. Anders **Bas II**, die auf kürzere Weise mit einem Instrumental an die vorangehende *Narratio Institutionis* anknüpft: *արդ յիշելով* ("*womit wir* nun *gedenken* ...").

Wie schon vermerkt wurde, gibt es in **arm Bas I** keine Darbringung, im Gegensatz zu **Bas II**, die sie am Ende der Anamnese aufweist.

Dafür stehen wir in beiden armenischen Versionen vor einem längeren *Einschub*, der *allen* ägyptischen Vertretern von **Bas** (**boh**, **äth**,[37] **gr**[38]) noch fehlt. Die ursprüngliche Einheit von Lobpreis und Epiklese, die, wie gesagt, *alle* ägyptischen Redaktionen bezeugen, wird nun in den armenischen Zeugen durch einen *Einschub* aufgehoben. Dieser Einschub ist aus dem einst schlichten Hinweis auf die Unwürdigkeit des Zelebranten bei der Epiklese (cf. **boh Bas** III, 2: "wir, deine sündigen und unwürdigen Diener") hervorgegangen, um nun zu einem eigenen umfangreichen Abschnitt anzuschwellen, der ausschließlich dem Liturgen gilt und den gedanklichen Bogen unterbricht, nämlich die innere Zusammengehörigkeit der großen christologischen *Oratio post Sanctus* mit der *Narratio Institutionis* und der aus dem Einsetzungsbericht sich entfaltenden Anamnese, den sich anschließenden und in sich ebenso schlüssigen Lobpreis, der die Gedanken zurücklenkt auf das Sanctus der Engel, um schließlich in die Epiklese einzumünden. Das gleiche gilt für die byzantinische Textgestalt der *Basilius-Anaphora* (**byz Bas**), die ebenso diesen Einschub besitzt.

byz Bas

Cod. Grottaferrata Γβ VII;[39] Brightman, 328-329

I. ANAMNESE

---

[37] Cf. S. Euringer, "Die äthiopische Anaphora des hl. Basilius", *Orientalia Christiana* 36 (Rom 1934), 133-223.

[38] Zu **gr Bas** in E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio* I (Frankfurt 1874), 57-85, sind nun auch noch zwei Beiträge von W.F. Macomber mit einzubeziehen, da er eine neue Handschrift entdeckt hat: "The Kacmarcik Codex. A 14th Century Greek-Arabic Manuscript of the Coptic Mass", *Le Muséon* 88 (1975), 391-395. Dieser wichtige Artikel wurde dann von ihm erweitert und korrigiert: "The Greek Text of the Coptic Mass and the Anaphoras of Basil and Gregory According to the Kacmarcik Codex", *OCP* 43 (1977), 308-334.

[39] Dem ältesten *Codex Barberini gr. 336* (8. Jh.) fehlen mehrere Blätter, darunter auch die Anamnese und Epiklese. Ich benutze den von Brightman ab 327 Z. 22 adaptierten Text des *Cod. Grottaferrata Γβ VII*; cf. F.E. Brightman, C.E. Hammond, *Liturgies Eastern and Western. Being the Text Original or Translated of the Principal Liturgies of the Church* I: *Eastern Liturgies: Syrian, Egyptian, Persian, Byzantine Rites* (Oxford 1896). Außer dem *Cod. Grottaferrata Γβ VII*, der dem 10. Jh. zugeordnet wurde, wäre ein weiterer Zeuge des 10. Jh.s zu nennen, nämlich *Sevastianov 474*, der von St. J. Koster ediert wurde: *Das Euchologion Sevastianov 474 (X. Jahrhundert) der Staatsbibliothek in Moskau* (unpubl. Dissertation des Pont. Orientalischen Instituts, Rom 1996), 55-56. Da der Text von *Sevastianov 474* bei der Anamnese bis Epiklese nicht von *Grottaferrata Γβ VII* abweicht, zitiere ich den Text nach Brightman, der allen zugänglich ist. (Bei der "Darbringung" bietet *Grott. Γβ VII* nur das Incipit; beim "Lobpreis" ist es hingegen *Sevastianov 474* [p. 54], der nur das Incipit angibt.)

(1) Μεμνημένοι οὖν δέσποτα (2) καὶ ἡμεῖς τῶν σωτηρίων αὐτοῦ παθημάτων, (3) τοῦ ζωοποιοῦ σταυροῦ, (4) τῆς τριημέρου ταφῆς, (5) τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως, (6) τῆς εἰς οὐρανοὺς ἀνόδου, (7) τῆς ἐκ δεξιῶν σοῦ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς καθέδρας (8) καὶ τῆς ἐνδόξου καὶ φοβερᾶς δευτέρας αὐτοῦ παρουσίας

DARBRINGUNG

ἐκφω.

τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοὶ προσφέροντες.[40]

II. LOBPREIS

(1) Κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα.

ὁ λαός

(2) Σὲ ὑμνοῦμεν <σὲ εὐλογοῦμεν σοὶ εὐχαριστοῦμεν Κύριε καὶ δεόμεθά σου ὁ θεὸς ἡμῶν>.

EINSCHUB

(1) Διὰ τοῦτο δέσποτα πανάγιε (2) καὶ ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοὶ καὶ ἀνάξιοι δοῦλοί σου (3) οἱ καταξιωθέντες λειτουργεῖν τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ, (4) οὐ διὰ τὰς δικαιοσύνας ἡμῶν· (5) οὐ γὰρ ἐποιήσαμέν τι ἀγαθὸν ἐπὶ τῆς γῆς· (6) ἀλλὰ διὰ τὰ ἐλέη σου καὶ τοὺς οἰκτιρμούς σου (7) οὓς ἐξέχεας πλουσίως ἐφ' ἡμᾶς θαρροῦντες (8) προσεγγίζομεν τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ (9) καὶ προθέντες τὰ ἀντίτυπα τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ χριστοῦ σου ...

III. EPIKLESE

Die syrische Textgestalt (**syr Bas**),[41] die von S. Brock aufgrund des Vokabulars in das siebte Jahrhundert datiert wurde,[42] jedoch strukturell mit einer wesentlich früheren Zeit zu verbinden ist, hat den von mir als Einschub charakterisierten Teil nochmals erweitert, jedoch ihn nicht wie bei **arm Bas I** und **II** zwischen Lobpreis und Epiklese gerückt, sondern ihn unmittelbar an die Anamnese angeschlossen, gedanklich an das Jüngste Gericht anknüpfend. Strukturell wie inhaltlich läßt dies auf

---

[40] Brightman, 329, hat entsprechend dem *Cod. Grottaferrata Γβ VII* an dieser Stelle keine Interpunktion, sondern bindet das κατὰ πάντα sofort an.

[41] Cf. I. E. Rahmani, *Missale Syriacum iuxta ritum Ecclesiae Apostolicae Antiochenae Syrorum* (Sharfeh 1922), 181-182; lat. Übersetzung bei Renaudot II, 548-549; Rahmani bietet bei der "Danksagung" und dem "Lobpreis" nur das Incipit, im Gegensatz zur lat. Übersetzung in Renaudot, die den genannten Text angibt; teilweise ins Englische übersetzt von S. Brock in der mit allergrößtem Vorbehalt zu konsultierenden Untersuchung von J. R. K. Fenwick, *The Anaphoras of St. Basil and St. James. An Investigation into their Common Origin* (= OCA 240, Rom 1992), 124, 126, 148, 150. Zu dieser Studie cf. *OC* 78 (1994), 269-277. Die römische Ausgabe des *Missale Syriacum juxta ritum Ecclesiae Antiochenae Syrorum* (Rom 1843), 160-161, weicht bei der Anamnese und Epiklese von Rahmanis Ausgabe ab.

[42] Cf. Fenwick, 54 mit Anm. 15.

einen anderen Traditionsstrang schließen, der **syr Bas** hier beeinflußt hat. Da dieser Abschnitt jedoch die gegenwärtige Frage, ob **Bas** eine Darbringung kannte, nicht berührt, stelle ich **syr Bas** in gekürzter Form[43] der **arm Bas I** gegenüber, was zugleich den strukturellen Befund deutlicher hervortreten läßt.

syr Bas Rahmani, 181-182	Renaudot II, 548-549	**arm Bas I** Catergian-Dashian, 138, 140
I. ANAMNESE		**I. ANAMNESE**
(1) ܟܕ ܥܗܕܝܢ ܗܟܝܠ ܐܦ ܚܢܢ ܡܪܝܐ ܡܐܬܝܬܐ ܕܝܠܟ ܕܒܒܣܪ	(1) Recolentes igitur etiam nos adventum tuum Domine in carne,	Und nun denken wir … an —
	—	das heilwirkende Leiden dessen, der für uns am Kreuz [hing],
(2) ܘܡܘܬܟ	(2) et mortem tuam,	—
(3) ܘܩܒܘܪܬܟ	(3) sepulturamque tuam,	das dreitägige Begrabensein,
(4) ܘܩܝܡܬܟ ܠܬܠܬܐ ܝܘܡܐ	(4) atque resurrectionem tuam a mortuis,	die selige Auferstehung,
(5) ܕܗܘܬ ܒܗ ܡܢ ܡܝ̈ܬܐ.	(5) quae tertio die contigit,	—
(6) ܘܠܡܣܩܬܟ ܕܠܫܡܝܐ	(6) et ascensum tuum in coelum,	der göttlichen Auffahrt in den Himmel,
(7) ܘܠܡܘܬܒܟ ܕܡܢ ܝܡܝܢܐ ܕܐܠܗܐ ܐܒܐ.	(7) ac sessionem tuam ad dexteram Dei Patris:	das Sitzen zur Rechten des Vaters,
(8) ܘܠܡܐܬܝܬܟ ܕܬܪܬܝܢ ܕܕܚܝܠܬܐ ܘܡܫܒܚܬܐ.	(8) praeterea adventum tuum formidabilem et majestatis plenum,	das herrliche und schreckliche, wunderbare und schaurige nochmalige Kommen.
(9) ܒܗܿ ܕܥܬܝܕ ܐܢܬ ܕܬܕܘܢ ܠܬܒܝܠ ܒܟܐܢܘܬܐ ܘܠܥܡ̈ܡܐ ܒܬܪܝܨܘܬܐ.	(9) in quo judicaturus es orbem terrae cum justitia, et populos cum aequitate:	
EINSCHUB		
(10) ܡܬܟܫܦܝܢ ܐܘ ܡܪܝܐ...	(10) supplices, o Domine …	(*cf. infra*)

etc.

---

[43] Vom "Einschub" wird nur das Incipit angegeben.

II. DANKSAGUNG UND LOBPREIS		II. LOBPREIS
(1) (= *Incipit*) ܐܘܕܝܢ ∴	(1) Et nos [miseri peccatores consecuti gratiam tuam, gratias agimus tibi *de omnibus et pro omnibus.*]	
(2) ܥܡܐ:	(2) *Populus.*	*Das Volk:*
(3) (= *Incipit*) ∴ ܠܟ ܡܫܒܚܝܢ	(3) Te laudamus,	In allem bist du gepriesen, Herr.
	[tibi benedicimus, te adoramus, obsecramusque Domine Deus, ut parcas nobis miserearisque nostri.]	Wir preisen dich, wir rühmen dich, wir danken dir, dich bitten wir, Herr, unser Gott.
		EINSCHUB
		Deshalb, Herr, wagen auch wir ... *etc.*
III. EPIKLESE		**III. EPIKLESE**
(4) ܡܫܡܫܢܐ :	(4) *Diaconus.*	
(5) ܡܐ ܕܚܝܠܐ ܗܝ ∴	(5) Quam veneranda est ...	Wir bitten dich ...

Bei der Anamnese (I, 1 und 5 etc.) von **syr Bas** ist ersichtlich, daß sie nicht die "basilianische" Überlieferung widerspiegelt. Zugleich fällt das ܦܓܪ bei den Aussagen über die Inkarnation auf, das dem sechsten Jahrhundert zuzuordnen ist (*cf. infra* III. 1 mit Anm. 104, sowie IV. *Zum Vokabular bei der Inkarnation*).

Bei **syr Bas** zeigt sich außerdem bei **II** besonders deutlich, daß das κατὰ πάντα (*de omnibus et pro omnibus*) in Wirklichkeit der Danksagung und dem Lobpreis angehört, wie Raes dies vor längerer Zeit überzeugend dargelegt hat. Zudem ist anzumerken, daß **syr Bas** wie **syr Ap** (*cf. infra*) eine vom Priester gesprochene "Danksagung" kennt (mit dem Incipit ܐܘܕܝܢ in beiden Versionen), die den Lobpreis einleitet.

Mit dem *Fehlen einer Darbringung* in **arm Bas** und **syr Bas**, die gegenüber allen anderen orientalischen Redaktionen von **Bas** sicher die ursprüngliche Textgestalt von **Bas** bieten, ist festzuhalten, daß an *dieser Stelle* von Engberdings Stemma abzusehen ist: Nicht **ägypt Bas** (mit seinen verschiedenen Redaktionen: **sah, boh, äth** und **gr Bas**) steht hier **Ur-Bas** am nächsten, sondern in erster Linie **arm Bas I** und daran sich anschließend **syr Bas**, wobei **syr Bas** bereits bei der Anamnese, aber auch danach, ebenso Einflüsse einer anderen Anaphora zeigt.

Aber nicht nur die *Basilius-Anaphora*, wie sie uns in **arm Bas** und **syr Bas** entgegentritt, wußte um diese innere Verbundenheit von Anamnese, Lobpreis und Epiklese, sondern sie ist auch in der syrischen *Zwölfapostel-Anaphora* (**syr Ap**) belegt, die mit **Bas** (und vor allem mit der *Chrysostomus-Anaphora*[44]) eine nähere Verwandtschaft aufweist und bei der in keiner der Handschriften eine Darbringung präsent ist. Ich folge ausschließlich der kritischen Ausgabe von A. Raes in der Serie *Anaphorae Syriacae* mit seiner lateinischen Übersetzung:[45]

syr Ap

Raes, *Anaphorae Syriacae* I/2 (Nr. V), 218/219

I. ANAMNESE

ܟܗܢܐ:	*Sacerdos:*
ܟܕ ܡܬܕܟܪܝܢܢ ܗܟܝܠ ܡܪܝܐ	(1) Dum igitur memores sumus, Domine,
ܠܦܘܩܕܢܐ ܦܪܘܩܝܐ. ܘܠܟܠܗ̇ ܡܕܒܪܢܘܬܟ ܕܚܠܦܝܢ ܗܘܬ.	(2) praecepti salutaris et totius oeconomiae tuae, quae pro nobis facta est,
ܠܨܠܝܒܐ.	(3) crucis,
ܠܩܝܡܬܟ ܕܠܬܠܬܐ ܝܘ̈ܡܝܢ ܕܡܢ ܒܝܬ ܡܝ̈ܬܐ.	(4) resurrectionis tertia die a mortuis,
ܘܠܡܤܩܬܐ ܕܠܫܡܝܐ.	(5) et ascensionis in coelum,
ܘܠܡܘܬܒܐ ܕܡܢ ܝܡܝܢܐ ܕܪܒܘܬܗ ܕܐܒܐ.	(6) et sessionis ad dexteram maiestatis Patris,
ܘܠܡܐܬܝܬܟ ܕܬܪܝܢܝܬܐ ܡܫܒܚܬܐ. ܕܒܗ̇ ܥܬܝܕ ܐܢܬ ܠܗ	(7) et adventus tui secundi gloriosi in quo futurus es
ܒܫܘܒܚܐ ܕܬܕܘܢ ܠܚ̈ܝܐ ܘܠܡܝ̈ܬܐ ܘܬܦܪܘܥ ܠܟܠܢܫ ܐܝܟ ܥܒ̈ܕܘܗܝ ܠܗ ܒܪܚܡܬ ܐܢܫܘܬܐ:	cum gloria iudicare vivos et mortuos et retribuere omnibus hominibus secundum opera eorum cum philanthropia;

[44] Cf. R. F. Taft, "The Oblation and Hymn of the Chrysostom Anaphora. Its Text and Antecedents", in: A. A. Longo *et al.*, *Miscellanea di Studi in onore di P. Marco Petta per il LXX compleanno* (= Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata n.S. 46 [1992], 319-345). Taft folgt auf S. 322 in dem von ihm mit 4 bis 7 numerierten Text offensichtlich nicht der kritischen Ausgabe von Raes mit seiner lat. Übersetzung, sondern muß irgendeinen lateinischen Text verwendet haben, der nicht mit dem syrischen Text und der lateinischen Übersetzung übereinstimmt. Das gleiche gilt für seinen Beitrag, "Some Structural Problems in the Syriac Anaphora of the Twelve Apostels", *Aram* 5: *A Festschrift for Dr. Sebastian P. Brock* (1993), 507.

[45] Cf. A. Raes, *Anaphora Syriaca Duodecim Apostolorum* I, in: *Anaphorae Syriacae* I/2 Nr. V (Rom 1940), 218/219. Zum ܐܪܐ(ܡܢܝܢ) bei der "Danksagung" [ebenso präsent in **syr Bas** bei der "Danksagung"!] cf. E. Beck, "Grammatikalisch-syntaktische Studien zur Sprache Ephräms des Syrers", *OC* 68 (1984), 12-13.

ܡܛܠ ܕܡܬܟܫܦܐ ܠܟ ܥܕܬܟ ܘܡܪܥܝܬܟ (8) namque supplicat tibi ecclesia tua

ܘܒܐܝܕܝܟ ܘܥܡܟ ܠܐܒܘܟ ܟܕ ܐܡܪܐ (9) et grex tuus et per te ac tecum Patri tuo dicens:

ܪܚܡ ܥܠܝ. (10) Miserere mei.

ܥܡܐ: *Populus:*

ܪܚܡ. (11) Miserere.

II. DANKSAGUNG UND LOBPREIS

ܟܗܢܐ: *Sacerdos:*

ܐܦ ܚܢܢ ܡܪܝܐ ܟܕ ܡܫܬܘܕܝܢ ܛܝܒܘܬܟ: (1) Nos quoque, Domine, gratias agentes

ܡܘܕܝܢ ܠܟ (2) confitemur tibi

ܥܠ ܟܠ ܘܡܛܠ ܟܠ. (3) pro omnibus et propter omnia.

ܥܡܐ: *Populus:*

ܠܟ ܡܫܒܚܝܢ (4) Te laudamus [= *Incipit*].

III. EPIKLESE

Der strukturelle Vergleich zeigt, daß es wie in **arm Bas I** und **syr Bas** so auch in **syr Ap** keine Darbringung gibt. Dieser Befund deckt sich weiter mit der armenischen Textgestalt der *Jakobus-Anaphora* (**arm Jak**), einem anderen, nicht minder wichtigen Vertreter östlicher Anaphoren. Die *Jakobus-Anaphora* ist aufgrund ihrer Bedeutung ebenso häufig übersetzt worden und von ihr ist mit Gewißheit davon auszugehen, daß sie aus dem griechischen Sprachraum erwachsen ist, was bei der *vorbasilianischen* Überlieferung der sog. *Basilius-Anaphora*, zumindest was die Epiklese anbetrifft, nicht so gewiß sein dürfte. (Darauf werden wir noch im Zusammenhang mit dem Vokabular bei der Epiklese zurückkommen.)

Zur *Jakobus-Anaphora* und ihren unterschiedlichen orientalischen Bearbeitungen hat bereits Anton Baumstark bei seiner Übersetzung der armenischen Version ins Lateinische Wesentliches ausgesagt, dem ich zustimme.[46] Dabei handelt es sich um seine Feststellung, daß **arm Jak** nicht aus der Übersetzung eines griechischen Texts hervorgegangen ist, sondern dafür sehr wahrscheinlich eine syrische Vorlage des sechsten

---

[46] Cf. A. Baumstark, "Denkmäler altarmenischer Meßliturgie: 3. Die armenische Rezension der Jakobusliturgie. Übersetzt und mit der syrischen und griechischen Rezension verglichen", *OC* n. S. 7-8 (1918), 1-32.

Jahrhunderts benutzt wurde,[47] wobei jedoch, wenn man sich auf die Anamnese konzentriert, die überlieferte syrische Textgestalt (**syr Jak**) gegenüber **arm Jak** Erweiterungen aufweist, und der griechische Text (**gr Jak**), so wie er auf uns gekommen ist, weitere Einfügungen zeigt.[48] In der syrischen wie griechischen Textgestalt (**syr** + **gr Jak**) wurde eine Oratio eingefügt, die der "Darbringung des *Opfers*" dient und die noch eine Bitte um Sündenvergebung nach sich gezogen hat. Darauf folgt nochmals eine schlichte "Darbringung", jedoch nur in **syr Jak**. Diese "Darbringung" scheint von der *Basilius-Anaphora* übernommen worden zu sein, wahrscheinlich ebenso der nachfolgende Lobpreis, der wiederum nur in **syr Jak** bezeugt ist. Hier ist sorgfältig der Entwicklungsgeschichte der verschiedenen Redaktionen der *Jakobus-Anaphora* nachzugehen, um nach den von Engberding und Baumstark erstellten Normen der Beurteilung von Texten die auf philologischen Grundlagen beruhenden Schlußfolgerungen zu ziehen.

Der "Opfer-Gedanke" findet sich neben **syr Jak** ebenso in **gr Jak** und der davon abhängigen **georg Jak**. Beides, der Einbezug des "Opfers" wie der schlichten "Darbringung" fehlt jedoch **arm Jak**. Weiterhin ist festzustellen, daß sich die Epiklese in **arm Jak** im Aufbau erheblich von den anderen Rezensionen unterscheidet. Bereits aus dieser knappen Aufzählung, die lediglich die auffälligsten Unterschiede bei den Texten kurz umriß, ist zu ersehen, wieviel Arbeit uns noch bei der Darstellung der Entwicklungsgeschichte der *Jakobus-Anaphora* bevorsteht, was in diesem Beitrag nicht unsere Aufgabe sein kann. Sollte sich herausstellen, daß die äußerst karge Textgestalt von **arm Jak** nach der Anamnese auf einer *Kürzung* einer (verlorengegangenen) syrischen Vorlage beruht (was erst noch zu beweisen wäre!), so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß die Armenier — falls hier wirklich eine Kürzung überhaupt vorliegen sollte — von diesem gesamten Abschnitt der "Darbringung des *Opfers*" und der nachfolgenden schlichten "Darbringung" offensichtlich nicht besonders beeindruckt waren und ihn als unwesentlich erachtet haben. Das Fehlen dieser Bestandteile in **arm Jak** ist auf jeden Fall bedeutungsvoll und reflektiert vielleicht die ursprüngliche Struktur von **Jak**.

---

[47] *Ibid.*, 6-8.

[48] *Ibid.*, 17: "Es ist also von A [= **arm Jak**] über S [= **syr Jak**] zu G [= **gr Jak**] eine zunehmende Neigung zur Erweiterung der Stelle zu beobachten." S. ebenso krit App. zu b.

Ich benutze für **arm Jak** den armenischen Text in Catergian-Dashian, für die georgische Version (**georg Jak**) die Edition Tarchnišvilis,[49] für **syr Jak** die kritische Ausgabe von O. Heiming[50] und für **gr Jak** die kritische Edition von B.-Ch. Mercier.[51]

arm Jak

Catergian-Dashian, 441-442; Baumstark, "Denkmäler III", 17-18

I. ANAMNESE

ի ծածուկ քահանայն.	*Leise der Priester:*
(1) *Յորժամ*	(1) Da
յիշատակեմք	wir uns erinnern an
(2) *զմահ միածնի Որդւոյ քո*	(2) den Tod deines eingeborenen Sohnes
(3) *եւ զերեքաւրեայ յարութիւն*	(3) und seiner Auferstehung nach drei
նորա՝ որ ի մեռելոց,	Tagen von den Toten,
(4) *եւ զհամբարձումն նորա*	(4) und seine Auffahrt
առ քեզ յերկինս,	zu dir in den Himmel,
(5) *եւ զնստելն ընդ աջմէ քո*	(5) und das Sitzen zur Rechten deines
Հայր,	Vaters,
(6) *եւ զահաւոր եւ զփառաւորեալ*	(6) und sein schreckliches und herrliches
գալուստ նորա միւսանգամ,	nochmaliges Kommen,

II. EPIKLESE

ի ձայն բարձր,	*mit lauter Stimme:*
գոչեմք եւ ասեմք ...	rufen und sagen wir ...

Zunächst sieht es so aus, als würde der Vermutung, daß sich zwischen der Anamnese und der Epiklese ein Lobpreis findet, durch die *Konstruktion der Überleitung* von Anamnese zur Epiklese, ein Riegel vorgeschoben ist. Nun ist jedoch zu beachten, daß hier nur das *Gebet des Priesters* zitiert wird. Der Lobpreis wird vor allem *vom Volk* getragen, was vielleicht dazu führte, daß er bei der handschriftlichen Aufzeichnung von **arm Jak** keine Berücksichtigung fand, da auch große Vertrautheit im Umgang mit dem Text vorausgesetzt werden konnte. Aber es ist doch

---

[49] Cf. M. Tarchnišvili, *Liturgiae Ibericae Antiquiores* (= CSCO 122-123, *script. iberici* I/1, Löwen 1950), 14-15 (= *textus*); 11 (= *versio*).

[50] Cf. O. Heiming; *Anaphora Syriaca sancti Iacobi Fratris Domini*, in: *Anaphorae Syriacae* II/2 Nr. XIV (Rom 1953) 148/149 - 150/151.

[51] Cf. B.-Ch. Mercier, *La Liturgie de Saint Jacques. Edition critique du texte grec avec traduction latine* (= PO 26/2, Paris 1946), 204 [90].

eher so, daß dieser Lobpreis nicht zur *Jakobus-Anaphora* gehörte, sondern von der Basiliusliturgie übernommen wurde.

syr Jak

Heiming, *Anaphorae Syr.* II/2 (Nr. XIV), 148/49-150/151

I. ANAMNESE

Sacerdos:
(1) Memores, igitur, Domine, (2) mortis tuae, (3) et resurrectionis tuae tertia die a mortuis, (4) et ascensionis tuae in caelum, (5) et sessionis tuae ad dexteram Dei et Patris, (6) et adventus tui secundi tremendi et gloriosi, quo iudicaturus es orbem in iustitia, cum retributurus es unicuique secundum opera eius,

OPFER-DARBRINGUNG

(1) offerimus tibi hoc sacrificium tremendum et incruentum
(ܡܩܪܒܝܢܢ ܠܟ ܠܗܕܐ ܕܒܚܬܐ ܕܚܝܠܬܐ ܘܕܠܐ ܕܡܐ),
(2) ne secundum peccata nostra facias nobis, Domine, neque secundum iniquitates nostras retribuas nobis, (3) sed secundum mansuetudinem et philanthropiam tuam dele peccata nostra obsecrantium te; (4) populus enim tuus et hereditas tua obsecrat te, et per te et tecum Patrem dicens:

Populus:
(5) Miserere nostri, Pater pantocrator.

DARBRINGUNG

Sacerdos:
Et nos quoque tibi gratias agentes et confitemur tibi, ex tuo tibi, offerimus tibi.[52]

II. LOBPREIS

(1) In omnibus et propter omnia.

Populus:
(2) Te laudamus, *et reliqua.*

III. EPIKLESE

Bei der **gr Jak**[53] ist wie in **syr Jak** und **georg Jak**[54] die "Darbringung des *Opfers*" belegt. Ob die Einfügung von ܕܒܚܬܐ ("sacrificium") bei I, 1 in **syr Jak** nicht vor dem sechsten Jahrhundert anzusetzen ist, bedarf

---

[52] Heiming hat bei seiner lat. Überstzung eine andere Interpunktion: "... offerimus tibi, in omnibus et propter omnia". Ich habe jedoch die Forschungserkenntnisse von Raes übernommen, wonach "in omnibus et propter omnia" sich nicht auf die Darbringung, sondern auf den nachfolgenden Text des Lobpreises bezieht. Cf. Raes, "ΚΑΤΑ ΠΑΝΤΑ", 216-220.

[53] Cf. Mercier, 204/205.

[54] Cf. Tarchnišvili, 15 (= *textus*), 11 (= *versio*).

noch der genaueren Untersuchung. Die äußerst schlichte Textgestalt von **arm Jak** darf möglicherweise als Grundlage für die ursprüngliche Gestalt dieses Teils der Anaphora genommen werden, jedoch ist dies noch genauer zu überprüfen, wobei das gesamte Formular des Eucharistischen Hochgebets zu berücksichtigen wäre.[55]

Engere strukturelle Berührungen mit **arm Bas** ergeben sich beim heutigen armenischen Normalformular, der *Athanasius-Anaphora* (**arm Ath**), die vielleicht kurz nach dem sechsten bis siebten und gewiß noch vor dem neunten bis zehnten Jahrhundert die vordem allgemein gebräuchliche Basiliusliturgie abgelöst hat, und so wie **arm Bas** bei der Darbringung Schwankungen unterliegt: Die Darbringung ist bei **arm Ath** in vielen Handschriften nicht bezeugt!

arm Ath

Catergian-Dashian, 283-284

I. ANAMNESE

Եւ արդ մեք, Տէր,	Und nachdem wir nun, Herr, jenem
ըստ դորին	Auftrag entsprechend,
հրամանատուութեան	dieses Geheimnis des erlösenden
յառաջ բերեալ զայս խորհուրդ	Leibes und Blutes deines Eingebore-
փրկական մարմնոյ եւ արեան	nen «dar-gebracht» haben (*յառաջ*
Միածնիդ քոյ,	*բերեալ*),
(1) *յիշեմք*	(1) denken wir an
(2) *զդորին որ վասն մեր*	(2) das für uns
զփրկութիւնագործ	Heil wirkende Leiden,
զչարչարանսն,	
(3) *զկենդանարար խաչելութիւնն,*	(3) die lebendigmachende Kreuzigung,
(4) *զերեքաւրեայ զանապական*	(4) das dreitägige unverwesliche
զթաղումն,	Begrabensein,
(5) *զերանելի զյարութիւնն,*	(5) die selige Auferstehung,
(6) *զաստուածապէս համբարձումն,*	(6) die göttliche Auffahrt,
(7) *զնստելն ընդ աջմէ քո Հայր,*[56]	(7) das Sitzen zur Rechten deines Vaters,
(8) *զահաւոր եւ զփառաւորեալ*	(8) das schreckliche und herrliche
զմիւսանգամ գալուստն:	nochmalige Kommen.

[55] Wie auch die jeweiligen informativen Einleitungen von Heimings Ausgabe der **syr Jak** und Merciers Edition von **gr Jak** mit heranzuziehen sind.

[56] Catergian-Dashian, 283 Z. 116 (mit krit. App.) haben diese Aussage nicht in den Text genommen.

[DARBRINGUNG][57]

[*Զքոյս ի քոյոց քեզ մատուցանեմք*։][58]	[Das deine von dem Deinigen bringen wir dir dar.]

II. LOBPREIS

[*Ըստ ամենայնի եւ յաղագս ամենեցուն*․][59]	[Nach allem und im Hinblick auf alle.]
Ժողովուրդն․	*Das Volk:*
(1) *Յամենայնի գովեմք զքեզ*,	(1) In allem preisen wir dich,
(2) *աւրհնեմք զքեզ*,	(2) rühmen wir dich,
(3) *գոհանամք զքէն*,	(3) danken wir dir,
(4) *աղաչեմք զքեզ, Տէր Աստուած մեր*։	(4) bitten wir dich, Herr, unser Gott.

EINSCHUB

Քահանայն․	*Der Priester:*
(1) *Զքեզ արդարեւ Տէր Աստուած մեր*	(1) Dich wahrlich, Herr, unser Gott,
(2) *գովեմք եւ զքէն գոհանամք*	(2) rühmen und dir danken wir,
(3) *որ զաւր հանապազ զանց արարեր զմերովք չարագործութեամբք* …	(3) der du tagtäglich unsere Missetaten übergingst …
etc.	*etc.*

III. EPIKLESE

… *Աստուծոյ երկրպագեսցուք* …	… vor Gott laßt uns niederfallen …

Die strukturelle (wie auch inhaltliche) Verwandtschaft mit **arm Bas** ist aus der Gliederung ersichtlich: Die Anamnese mündet in den Lobpreis ein, zu dem sich wie bei **arm Bas** ein Einschub hinzugesellt hat, der die Unwürdigkeit der Liturgen und Gottes Nachsicht zum Thema hat. Die Epiklese, die die Thematik des Lobpreises fortsetzt (wenn es dabei heißt: "… vor Gott laßt uns niederfallen …"), verdeutlicht, daß der von mir als Einschub charakterisierte Teil sekundär ist und über den Einfluß von **Bas** auch in **arm Ath** Eingang fand.

---

[57] Die Darbringung ist nicht in allen Hss bezeugt. Catergian-Dashian, 283, bieten nur im krit. App.: "Das Deinige von dem Deinigen bringen wir dir dar. Nach allem und im Hinblick auf alle." Dieser Abschnitt findet sich ebenso im *Textus receptus*.

[58] Die Interpunktion wurde von mir gesetzt, denn ich folge hier den Erkenntnissen von Raes, "KATA ΠΑΝΤΑ".

[59] Dies ist handschriftlich nicht gut bezeugt; cf. Anm. 57.

Nicht in allen Handschriften findet sich eine eigenständige Darbringung. Jedoch bietet die Einleitung der Anamnese ein meines Wissens in keiner weiteren armenischen Anaphora anzutreffendes *յառաջ բերեալ*, das auch sonst äußerst selten vorkommt und vielleicht mit dem achten Jahrhundert zu verbinden ist (wie die Schriften des Step'annos Siwnec'i nahelegen). Diese eigentümliche Wortbildung stellt eine sklavische Nachbildung von ἀνα-φέρω oder προσ-φέρω dar, was sicher mit der hellenophilen Schule dieser Zeit zu verbinden ist.

Ein weiteres armenisches Formular, nämlich die *Sahak-Anaphora* (**arm Sah**) zeigt ebenfalls eine auffällige Verwandtschaft mit **arm Bas**, genauer gesagt mit **arm Bas I**, da ihr ebenso die Darbringung fehlt. Jedoch ist der "Einschub" noch weiter ergänzt worden, und zwar mit einer ausdrücklichen "Darbringung des *Opfers*", die allen anderen bislang zitierten armenischen Formularen noch fehlte, und sehr wahrscheinlich einer späteren Zeit angehören dürfte.

arm Sahak
Catergian-Dashian, 230-231

I. ANAMNESE

(1) *Յիշելով այսուհետեւ եւ մեք զնորա որ վասն մեր*	(1) Womit auch wir von nun an denken an
(2) *զփրկութիւնագործ չարչարանսն,*	(2) sein für uns Heil wirkendes Leiden,
(3) *զկենդանատուր զխաչելութիւնն,*	(3) die lebenspendende Kreuzigung,
(4) *զերեքաւրեայ զթաղումն,*	(4) das dreitägige Begrabensein,
(5) *զերանելի յարութիւնն,*	(5) die selige Auferstehung,
(6) *զաստուածապէս համբարձումնն*	(6) die göttliche Auffahrt,
(7) *եւ զնստելն ընդ գաջմէ քո Հաւր,*	(7) und das Sitzen zur Rechten deines Vaters,
ի ձայն.	*laut:*
(8) *զահաւոր եւ զփառաւորեալ եւ միւսանգամ գալուստն*	(8) das schreckliche und herrliche und nochmalige Kommen,
(a) *յամենայնի գովեմք։*	(a) in allem rühmen wir dich.

II. LOBPREIS UND DANKSAGUNG

Ժողովուրդն.	*Das Volk:*
(a) *Յամենայն[ի]* ...	(a) [In] allem ...
Քահանայն.	*Der Priester:*

(b) *Յաղագս այսորիկ այսուհետեւ յամենայնի վայելէ բարեշնորհութիւն*[60] *քումդ առաքել բարերարութեան,*	(b) Darum ziemt es sich, von nun an in allem deiner Güte die Danksagung [empor] zu senden,

EINSCHUB

(1) *որ զի զյանցանաց մերոց ջնջելով զձեռագիր*	(1) der du mit dem Zerreißen des Schuldscheins unsere Verfehlung
(2) *այսպիսի անպատում եւ ահաւոր խորհրդոյ կարգեցեր սպասաւորս,*	(2) [uns] als Diener eines so unaussprechlichen und schrecklichen Geheimnisses bestellt
(3) *եւ մաւտակաց ի սուրբ սեղան քո արժանի արարեր զմեզ,*	(3) und uns würdig gemacht hast, nahe deinem heiligen Altar zu stehen —
(4) *ոչ յաղագս մերոց ինչ բարեգործութեանց,*	(4) nicht aufgrund irgendwelcher unserer guten Taten,
(5) *զի զինչ բարի արարաք ի վերայ երկրի,*	(5) denn nichts Gutes haben wir auf Erden getan,
(6) *այլ յաղագս քո ի մեզ միացեալ մարդասիրութեանդ*	(6) sondern aufgrund deiner Menschenliebe, die sich [mit uns] vereinte,

DIE DARBRINGUNG DES OPFERS

(7) *հրամայեցեր մատուցանել քեզ զպատարագս զայս.*	(7) hast du uns befohlen, dir dieses Opfer darzubringen,
(8) *ոչ յարենէ անասնոց ըստ հնոյն,*	(8) nicht aus dem Blut der Tiere nach dem alten [Bund],
(9) *քանզի ոչ եթէ արիւն ցլուցն եւ նոխազացն*	(9) auch nicht das Blut der Stiere und Ziegenböcke
(10) *եւ կամ այլոցն անբանից զբանաւոր մարդկան ազգս ի բռնութենէ դժոխոց զաւրէր ապրեցուցանել,*	(10) oder auch anderer wortloser [Tiere], vermochte das wortkundige Menschengeschlecht aus der Gewalt der Hölle zu befreien,
(11) *այլ մատուցանել քեզ ասացեր զբանաւորի եւ զերկնայնոյ քո Միածնի արեան զաւրինակ,*	(11) sondern du hast uns geheißen, dir das rationale und himmlische Beispiel des Blutes des Eingeborenen darzubringen,
(12) *զոր եւ ինքն իսկ հրամանատրեալ կնքեաց։*	(12) das er, indem er [uns] das Gebot tatsächlich auferlegte, selbst besiegelt hat.

---

[60] Mit *բարեշնորհութիւն* suchten die Armenier, wörtlich das griechische εὐχαριστία nachzuempfinden; cf. Catergian-Dashian, 230 Anm. 34.

III. EPIKLESE

* * *

Außer **arm Sahak** ist auch noch ein weiteres Formular von Interesse. Die Grundstruktur der armenischen Anaphora (**arm Greg**), die dem Gregor von Nazianz zugeschrieben wurde, folgt in diesem Teil ebenso **arm Bas I**, da auch ihr die Darbringung fehlt. Jedoch wurde in den Beginn der Anamnese ein Satz mit einer "Darbringung des *Opfers*" interpoliert und die Thematik des Einschubs, die bei **arm Bas** dem Liturgen galt, durch einen *doktrinellen* Einschub ersetzt und nochmals mit einem Hinweis auf das "*Opfer*" ergänzt. Beides, der "Opfer-Gedanke" in I a-c mit dem Abschnitt vor der Epiklese, aber auch der doktrinelle Einschub sind als Interpolationen zu charakterisieren, die die Struktur von **arm Bas I**, die **arm Greg** zugrundeliegt, überdeckt.

arm Greg

Catergian-Dashian, 249-250

I. ANAMNESE

(1) Եւ արդ մեք, Տէր,	(1) Und nun, Herr,

INTERPOLATION	
(a) զառ ի քէն պարգեւեալ մեզ զընծայս	(b) opfern wir
(b) պատարագեմք	(a) die von dir uns geschenkten Gaben
(c) ի վերայ աստուածընկալ սեղանոյս.	(c) auf dem gottgefälligen Altar [und]

յիշեմք	denken wir an
(2) զսուրբ չարչարանսն՝	(2) das heilige Leiden,
(3) որ ի վերայ խաչին յաղագս մեր,	(3) das am Kreuz für uns [geschah],
(4) զթաղումն երեքաւրեայ,	(4) das dreitägige Begrabensein,
(5) զյառնելն ի մեռելոց,	(5) das Auferstehen von den Toten,
(6) զհամբարձումն յերկինս,	(6) die Auffahrt in den Himmel,
(7) զնստելն ընդ աջմէ քոյ Հաւր. ի ձայն.	(7) das Sitzen zur Rechten deines Vaters, *laut:*
(8) զահաւոր եւ զփառաւորեալ եւ զմիւսանգամ գալուստդ խոստովանիմք եւ աւրհնեմք։	(8) das schreckliche und herrliche und nochmalige Kommen bekennen und rühmen wir.

II. LOBPREIS

ժողովուրդն·	*Das Volk:*
(1) *Յամենայնի* ...	(1) In allem ...
Քահանայն·	*Der Priester:*
(2) *Զքեզ աւրհնեմք եւ փառաւորեմք*	(2) Dich preisen und verherrlichen wir
(3) *եւ հաւատով երկիր պագանեմք,*	(3) und im Glauben fallen wir nieder,

DOKTRINELLER EINSCHUB

(1) *որ երիւք ըստ անձնաւորութեան ինքնագոյ էակդ ես* ...	(1) der du nach den drei Personen das aus sich selbst bestehende Sein bist ...
(2) *etc.*	(2) *etc.*

INTERPOLATION

Հանապազ փառաբանութեամբ մատուցանեմք զպատարագս զայս ...	Mit immerwährender Verherrlichung bringen wir [dir] dieses Opfer dar ...

III. EPIKLESE

Singulär ist das *պատարագեմք* ("wir opfern") bei I b, das m.W. in keiner anderen armenischen Anamnese bezeugt ist. Normalerweise heißt es: *մատուցանեմք* ("wir bringen dar"). Dieser gesamte Abschnitt I a-c wurde in den Text interpoliert und unterbricht I, 1-2 mit dem von **Bas I** ausgehenden Text der Anamnese.

Bei einem weiteren armenischen Formular (**arm Cyrill**), die dem Cyrill zugeschrieben wurde, stehen wir vor einer Fusion von zwei unterschiedlichen Anamnesen, die erste fällt durch die detaillierte Schilderung der Hadesfahrt auf, die zweite erinnert an **arm Bas**. Die ausführliche Beschreibung des Hinabsteigens Jesu "in den unteren Teil der Erde" erinnert an das einstige Taufbekenntis der Armenier, das heute dem Horologion vorangestellt ist.[61]

Zudem fällt ins Auge, daß auch dieses armenische Formular wie **arm Bas I** keine Darbringung kennt. Der Lobpreis und die Danksagung münden in die Epiklese ein.

---

[61] S. dazu meine Untersuchung über die Entwicklung der armenischen Symbole.

arm Cyrill

Catergian-Dashian, 261; Rücker, "Denkmäler IV", 150-151

I. ANAMNESE

erster Teil:

(1) *Վասն որոյ ի վերայ այսոցիկ յաւետապարգեւեալ՝*	(1) Da deshalb hierüber die frohe Kunde geschenkt wurde,
(2) *առ ի յիշումն աւրէնսդրին եւ ի փրկութիւն մեզ*	(2) zum festgelegten Gedenken und zu unserer Erlösung,
(3) *միշտ մատուցանեմք զահաւոր եւ զսոսկալի խորհուրդս՝*	(3) bringen wir immerdar das schreckliche und schaurige Geheimnis dar,
(4) *տարածեալ կամաւորապէս զանարատ բազուկսն ի վերայ խաչին*	(4) da er freiwillig [seine] makellosen Arme am Kreuz ausstreckte,
(5) *եւ անքակ միաւորութեամբ աստուածային եւ մարդկային բնութեամբն*	(5) in unauflöslicher Einheit [seiner] göttlichen und menschlichen Natur,
(6) *աղբերացուցեալ ի կողէն զկենդանութիւնն,*	(6) [und] aus [seiner] Seite das Leben hervorquellen ließ,
(7) *եւ ճշմարիտ մահուամբ իջեալ ի ստորին կողմն երկրի*	(7) und wahrhaft mit [seinem] Tod hinunterstieg in den unteren Teil der Erde,
(8) *լուծանելով զզաւրութիւն մահու,*	(8) wodurch er die Macht des Todes zerbrach,
(9) *հոգւով առ ի հոգւոցն դժոխապետութիւն,*	(9) die Höllenmacht mit [seiner] Seele den Seelen,
(10) *եւ մարմնով առ ի մարմնա-պահեստ վայրս ապականութեան,*	(10) und den Ort der Verweslichkeit mit [seinem] Leib zum Schutz des Leibes,
(11) *որով ստուգապէս ծանուցեալ կենդանեաց եւ մեռելոց զամենազաւր միայն զահաւոր աստուածութիւնդ քո։*	(11) wodurch er wahrlich den Lebenden und Toten deine allmächtige, einzige, schreckliche Gottheit anzeigte.

zweiter Teil:

(1) *Յիշելով այսուհետեւ եւ մեք զՄիածնիդ քո*	(1) Womit auch wir von nun an denken an deinen Eingeborenen,
(2) *որ վասն մեր զփրկագործ զչարչարանսն,*	(2) der für uns das heilwirkende Leiden [vollbrachte],
(3) *զկենդանատու զխաչելութիւնն,*	(3) die lebenspendende Kreuzigung,

(4) *զերեքաւրեայ զթաղումն,*	(4) das dreitägige Begrabensein,
(5) *զերանելի յարութիւնն,*	(5) die selige Auferstehung,
(6) *զաստուածապէս համբարձումն յերկինս*	(6) die göttliche Auffahrt in den Himmel
(7) *եւ զնստելն ընդ աջմէ քո, Հայր.*	(7) und das Sitzen zu deiner Rechten, Vater,
ի ձայն.	*laut:*
(8) *զահաւոր եւ զփառաւորեալ գալուստ դորա պատմեմք:*	(8) dessen schreckliches und herrliches Kommen wir verkünden.

II. LOBPREIS UND DANKSAGUNG

Դպիրքն.	*Lektoren:*
(1) *Յամենայնի աւրհնեալ ես, Տէր.*	(1) In allem bist du gepriesen, Herr.
(2) *աւրհն[եմք զքեզ]*	(2) Wir prei[sen dich] ...
(3) *etc.*	(3) *etc.*

III. EPIKLESE

Neben der armenischen *Chrysostomus-Anaphora* und **arm Jak** gehört die Ignatiusliturgie (**arm Ignat**) zu den wenigen armenischen Formularen, das in diesem Teil der Anaphora nicht von **arm Bas I** beeinflußt wurde, da es sich ja ebenfalls um eine Übersetzung handelt wie bei **arm Jak** und der Chrysostomusliturgie.

arm Ignat

Catergian-Dashian, 395-397; Rücker, "Denkmäler V", 63-65

I. ANAMNESE

Քահանայն ի ծածուկ ասէ.	*Der Priester spricht leise:*
(1) *Եւ իբրեւ այսպիսի*	(1) Und in diesem Sinn
(2) *մտաւք յիշատակեմք զՏեառն մերոյ զամենայն տնաւրէնութիւն՝*	(2) erinnern wir uns der gesamten Heilsökonomie unseres Herrn,
(3) *որ վասն մեր եղեւ եւ կատարեցաւ,*	(3) die unseretwillen geschah und zu Ende geführt wurde:
(4) *զծնունդն փրկական,*	(4) die erlösende Geburt,
(5) *զմկրտութիւնն աստուածային,*	(5) die göttliche Taufe,
(6) *զթաղումն կենարար,*	(6) das lebendigmachende Begräbnis,
(7) *զյարութիւնն լուսափայլ,*	(7) die licht-funkelnde Auferstehung,
(8) *զվերանալն առ Հայր զուարախարար,*	(8) das freude-spendende Aufsteigen zum Vater,

(9) *եւ զնստելն ընդ աջմէ մեծութեան քո ի բարձունս։*	(9) und das Sitzen zur Rechten deiner Majestät in den Höhen.
(10) *Դարձեալ եւ զերկրորդ գալուստ*	(10) Wiederum auch die zweite Ankunft,
(11) *դորա զահաւոր եւ զսոսկալի,*	(11) seine schreckliche und schauerliche,
(12) *յորժամ փառաւք հայրենի*	(12) wenn er in der väterlichen Herrlichkeit,
(13) *ծագի եւ փայլէ ահաւորապէս իբրեւ զարեգակն,*	(13) furcht-erregend aufscheint und leuchtet wie die Sonne
(14) *եւ նստի ի դատել զկենդանիս եւ զմեռեալս։*	(14) und sich niedersetzt, die Lebenden und die Toten zu richten.

[TEXTERWEITERUNG]

(1) *Յորժամ հրեշտակք երկչին*	(1) Wenn die Engel sich fürchten,
(2) *եւ հրեշտակապետք դողան.*	(2) und die Erzengel erbeben,
(3) *իշխանութիւնք սարսափին.*	(3) und die Herrschaften erschauern,
(4) *եւ դասք երկնաւորաց զարմանան.*	(4) und die himmlischen Ränge sich wundern,
(5) *եւ ամենայն որդիք մարդկան ահիւ մեծաւ տագնապին,*	(5) und alle Menschensöhne in großer Furcht verstört sind,
(6) *յորժամ ահաւոր դատաստան քո պատրաստի*	(6) wenn dein schreckliches Gericht vorbereitet
(7) *եւ դպրութիւնք բանան.*	(7) und die Bücher geöffnet werden,
(8) *եւ կայծակունք բորբոքեալ,*	(8) indem die Blitze aufleuchten,
(9) *եւ բոց հրոյ վառեալ,*	(9) und die Flammen des Feuers brennen,
(10) *եւ հուր ոչ շիջանի,*	(10) und das Feuer nicht erlischt,
(11) *եւ աղաչանք եւ աղաւթք եւ պաղատանք ամենեցուն հատանին։*	(11) und die Bitten und Gebete und das Flehen aller abgeschnitten werden.

[DIE SICH DARAUS ERGEBENDEN BITTEN]

(1) *Յայնժամ խնայեա Տէր ի մեզ,*	(1) In dieser Zeit verschone uns, o Herr,
(2) *եւ հովանի լեր աջով քով սրբով*	(2) und verschaffe uns Schutz mit deiner heiligen Rechten,
(3) *եւ մի մատներ ի դատաստան ընդ մեզ ճշմարտութեամբ քով,*	(3) und überantworte uns nicht dem Gericht nach deiner Wahrhaftigkeit,

(4) եւ մի ընդ միտ ածեր զգայթակղութիւնս մեր եւ զսխալանս·	(4) und beachte nicht unsere Verfehlungen und Verirrungen,
(5) եւ մի տար ի փորձութիւն·	(5) und übergib [uns] nicht der Versuchung,
(6) զի մի լիցուք մերկք ի շնորհաց քոց	(6) damit wir nicht deiner Huld entblößt
(7) եւ աւտարք ի ժառանգութենէ քումմէ·	(7) und deinem Erbe entfremdet werden,
(8) եւ մի ի տանջանս դառնագոյնս մատներ զմեզ,	(8) und führe uns nicht in bitterste Pein,
(9) ուր որդն՝ անքուն	(9) wo der Wurm der Schlaflosigkeit [ist]
(10) եւ կրճել ատամանցն՝ անդադար·	(10) und ständiges Zähneknirschen,
(11) եւ մի ընդ խաչահանուսն եւ աստուածասպանսն ...	(11) um [uns] auch nicht zu den Kreuz-Aufrichtern und Gottes-Mördern ... [*sic*]
(12) եւ ընդ ամբարիշտսն դասել·[62]	(12) und zu den Unfrommen zu zählen,
(13) մի հաղորդս անաւրինացն լինել,	(13) um nicht Teil der Gottlosen zu werden,
(14) եւ մի մոռանար զմեզ եւ կորուսաներ ընդ այնոսիկ՝	(14) und vergiß und vernichte uns nicht mit jenen,
(15) որք ոչ ճանաչեն եւ ոչ գիտեն զքեզ	(15) die nicht um dich wissen und dich nicht kennen,
(16) եւ ոչ հաւատացին գալստեան Միածնի Որդւոյ քո։	(16) und nicht an das Kommen deines eingeborenen Sohnes glauben,
(17) Այլ ծագեա ի մեզ զփրկութեան քո շնորհ·	(17) sondern laß über uns deine Huld der Erlösung scheinen,
(18) քաւեա զմեզ մարդասիրութեամբ քո·	(18) söhn' uns aus in deiner Menschenliebe,
(19) առաքեա ի մեզ զմեծ զողորմութիւն քո·	(19) sende auf uns dein großes Erbarmen,
(20) կացո զմեզ ընդ աջմէ քումէ·	(20) stell uns an deine Rechte,
(21) եւ յիշեա ողորմութեամբ քո·	(21) und gedenke [unserer] in deiner Barmherzigkeit,

[62] Bei Abschnitt 11-12 ist der Text nach "Gottes-Mördern" nicht abgesichert: cf. Catergian-Dashian, 396 mit krit. App. 115, sowie Rücker, "Denkmäler V", 65 mit krit. App. 2.

(22) եւ փրկեա ըստ բազում գթութեան եւ մարդասէր շնորհի քո։
(23) Աւգնեա մեզ խնամակալութեամբ քո,
(24) եւ խառնեա ի մաքուր հաւտս քո·
(25) եւ համարեա ի դասս սիրելեաց քոց·
(26) եւ արժանի արա յարքայութեան քում
(27) ուրախանալ եւ բերկրել յառագաստ քո·
(28) եւ ընդ արդարսն եւ ճշմարիտսն աւրհնել զքեզ
(29) Հայր ընդ Որդւոյ եւ սուրբ Հոգւոյդ, այժմ եւ …
ժողո[վուրդն].
(30) Ողորմեաց մեզ Հայր ամեն[ակալ։]

(22) und erlöse [uns] mit deiner reichlichen Nachsicht und menschenliebenden Huld.
(23) Hilf uns in deiner Fürsorge,
(24) und mische [uns] unter deine reine Herde,
(25) und zähle [uns] zu den Rängen deiner Geliebten,
(26) und mach [uns] würdig deines Himmelreichs,
(27) um uns zu erfreuen und zu frohlocken in deinem Brautgemach,
(28) und um mit den Gerechten und Wahrhaftigen dich zu preisen,
(29) den Vater mit dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und …
Das Volk:
(30) Erbarme dich, allmächtiger Vater.

II. LOBPREIS

Քահ[անայն].
(1) Եւ մեք, Տէր, ծառայք մեղաւորք եւ նուաստք՝
(2) գոհանամք զքէն եւ խոստովանիմք զշնորհս քո։
ժողո[վուրդն].
(3) Աւրհնեալ ես, Տէր,
(4) աւրհնեմք զքեզ,
(5) գովեմք զքեզ
(6) եւ աղաչեմք զքեզ
(7) Աստուած մեր։

Der Priester:
(1) Und wir, Herr, die sündigen und demütigen Diener,
(2) danken dir und bekennen deine Huld.
Das Volk:
(3) Du bist gepriesen, Herr,
(4) wir preisen dich,
(5) wir rühmen dich
(6) und wir bitten dich,
(7) unser Gott.

III. EPIKLESE

Քահանայն ի ծածուկ·
(1) Ողորմեաց մեզ, Աստուած Հայր ամենակալ·
(2) եւ առաքեա ի մեզ զՀոգիդ քո սուրբ …

Der Priester leise:
(1) Erbarme dich unser, Gott, allmächtiger Vater,
(2) und sende … deinen heiligen Geist …

Auffällig ist, daß auch **arm Ignat** eine Darbringung unbekannt ist und wir somit vor der Tatsache stehen, daß die Darbringung in der armenischen Überlieferung ganz allgemein schwach bezeugt ist und sich zudem der Hinweis auf das "*Opfer*" in **arm Greg** und **arm Sahak** als Interpolation erwiesen haben.

Ein Überblick über die vorgestellten armenischen Formulare mag dies nochmals verdeutlichen:

keine Darbringung	mit Darbringung	Interpolation des Opfer-Gedankens
arm Bas I	arm Bas II	arm Sahak
arm Jak		arm Greg
arm Cyrill		
arm Ignat		
	fraglich: arm Ath	

Die Darbringung ist *ausschließlich* in **arm Bas II** bezeugt. Den Formularen von **arm Sahak** und **arm Greg** liegt bei diesem Abschnitt der Anaphora **arm Bas I** zugrunde, in die dann künstlich der "Opfer-Gedanke" interpoliert wurde. Die Darbringung ist ganz allgemein gewiß kein zentraler Leitgedanke in diesem Teil *aller* armenischen Anaphoren.

Jedoch nicht nur der armenische Traditionsstrang blieb in seinen bedeutenden und gewiß benutzten Anaphoren wie **arm Bas** und **arm Ath** von dem "Opfer-Gedanken" bei der Anamnese unberührt, sondern dies gilt auch für eine Reihe anderer hier vorgestellter Anaphoren. Zahlreiche weitere Zeugen könnten mühelos angeführt werden. So gilt, daß nicht der "Opfer-Gedanke" die orientalischen Anamnesen geprägt hat, sondern den orientalischen Anaphoren an dieser Stelle generell ein neues Ordungsprinzip zugrundegelegt werden muß.

Zusammenfassung der Evolution der "Oblatio":

(1) **Ur-Bas** kannte keine Darbringung bei der Anamnese. Diese ursprüngliche Gestalt von **Bas** zeigt sich noch in **arm Bas** und **syr Bas**. Das Fehlen einer "Oblatio" ist nicht auf **Bas** beschränkt. Ebenso hatte **Ur-Jak** keine Darbringung wie **arm Jak** erkennen läßt. Das gleiche gilt für **syr Ap**. Ja, es muß vermutet werden, daß wohl keine der frühen Anaphoren eine "Oblatio" im Kontext der Anamnese kannte, wie außerdem zahlreiche westsyrische (aber auch äthiopische) Formulare beweisen.

(2) Zeitlich später und vielleicht auch auf regionale Unterschiede ist die Tatsache zurückzuführen, daß **Bas** in ihrer byzantinischen Gestalt (**byz Bas**), und davon abhängig auch **arm Bas II** ein kurzer Satz mit dem Verb "wir bringen dar" eingefügt wird. Das heißt, die als beiläufig zu charakterisierende "Darbringung" beschränkt sich noch auf das *Verb*: "wir bringen dar", z.B. in **arm Bas II**: "Das Deine von dem Deinen *bringen wir* dir *dar*" (մատուցանեմք), in **byz Bas** als Partizip: προσφέροντες.

(3) Wiederum zeitlich später oder vielleicht auch auf regionale Unterschiede zurückzuführen ist die ägyptische Überlieferung von **Bas**, die zusätzlich zum Verb den *Terminus technicus* δῶρον aufweist, so z.B. in **kopt Bas**, d.h. in **sah Bas** und **boh Bas**.

(4) Gewiß wesentlich später (erst mit oder nach dem sechsten Jahrhundert?), möglicherweise von Syro-Palästina ausgehend, ist dann der "Opfer-Gedanke" im Zusammenhang mit der Anamnese aufgekommen, so z.B. in **syr Jak** mit ܕܒܚܬܐ ("sacrificium").

II. Anmerkungen zum Sprachgebrauch bei den Epiklesen (die Verben "kommen" bzw. "senden", sowie die Herkunft des "Wohlgefallens" in Bas)

Mehrere Veröffentlichungen, darunter auch die namhafter Liturgiewissenschaftler, die Anfang der neunziger Jahre erschienen und dabei auf die Anfänge der Epiklesen eingingen, hatten die von S. Brock bereits 1972 vorgetragenenen, bahnbrechenden Forschungsergebnisse über die historische Entfaltung der syrischen Epiklesen, die 1974 dann einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurden,[63] nicht zur Kenntnis genommen. Ja, es ist mit Verwunderung festzustellen, daß dieser Beitrag von Brock, mit ganz wenigen Ausnahmen, an die zwanzig Jahre keinen wirklichen Widerhall in den weiteren Arbeiten über die Epiklese gefunden hat. Von zentraler Bedeutung war dabei Brocks Hinweis, daß genauestens auf die Terminologie zu achten sei, wobei das Verb "kommen" der ältesten ostsyrischen Überlieferung zuzuordnen ist, im Gegensatz zu den späteren westsyrischen Epiklesen, die das Verb "senden" aufweisen. Die Beobachtung Brocks im Zusammenhang mit der Entwicklung der Taufepiklesen ist jedoch keineswegs auf die baptismalen Epiklesen einzuschränken, sondern gilt ganz allgemein, d.h. sie trifft auch für die Epiklesen der Anapohora zu, die sich in engstem Zusam-

[63] Cf. S. Brock, "The Epiklesis in the Antiochene Baptismal Ordines", in: *Symposium Syriacum* 1972 (= OCA 197, Rom 1974), 183-218.

menhang mit den Taufepiklesen entwickelt haben.[64] Aber lassen wir S. Brock an dieser Stelle selbst zu Wort kommen: "... the oriental eucharistic and baptismal epikleses divide up into two main types, those introduced by «*come*» and those introduced by «*send*». The former is the only one to be found in the East Syrian epiklesis (of whatever kind), but it is not confined to them, since it is found in the Greek anaphora of Basil,[65] and in several West Syrian anaphoras ... The latter, introduced by «*send*», is the norm of the Greek and West Syrian anaphoras as well as the West Syrian baptismal epiklesis, with the exception of the Maronite *ordo* ...".[66]

Die Bitte, daß "der heilige Geist *kommen möge*", entspricht also dem ostsyrischen Traditionsstrang, im Gegensatz zur griechischen Überlieferung, die die Bitte an den Vater richtet, daß er den Geist "*sende*", wie einer der ältesten griechischen Texte eines eucharistischen Formulars, die sog. "*Traditio Apostolica*" (wohl des dritten Jahrhunderts) erkennen läßt.[67]

Sehen wir uns daraufhin die hochaltertümliche ostsyrische Anaphora des *Addai und Mari* an, wo es bei der Epiklese heißt: "(Und) *möge*, mein Herr, dein Heiliger Geist *kommen* ..." ([ܘ]ܬܐܬܐ ܡܪܝ, ܪܘܚܟ ܩܕܝܫܐ).[68]

---

64 Cf. Brock, "The Epiklesis", 197-203; G. Winkler, "Nochmals zu den Anfängen der Epiklese und des Sanctus im Eucharistischen Hochgebet", *Theol. Quartalschrift* 174 (1994), 214-231; sowie die wesentlich detailliertere Untersuchung: "Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese (der Doxologie und dem Sanctus). Über die Bedeutung der Apokryphen für die Erforschung der Entwicklung der Riten", *OC* 80 (1996), 177-200.

65 Auf diesen Befund in der *Basilius-Anaphora* wird weiter unten noch detaillierter einzugehen sein. Denn die *byzantinische* Rezension ist ja, wie gesagt, keineswegs die älteste und einzige, sondern die dem Basilius lediglich zugeschriebene Anaphora liegt in allen orientalischen Bearbeitungen vor, wobei die *vor-basilianische* Textgestalt nach Engberding die ägyptische ist. In Bedeutung folgt dann die armenische Version, wie oben bereits vermerkt wurde und hier nochmals betont wird. Somit ist nicht von **byz Bas** auszugehen, sondern stets von **kopt Bas**, und auch von **syr Bas** wie **arm Bas I**; letztere hat **arm Bas II** mitbeeinflußt.

66 Cf. Brock, "Epiklesis", 199, 213, 214.

67 Cf. Winkler, "Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese", 200.

68 Cf. W. F. Macomber, "The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari", *OCP* 32 (1966), 368/369 mit Anm. 6. Dazu ist nun die sorgfältige und (mit Ausnahme der Erläuterung zur Epiklese) wichtige Veröffentlichung von Gelston, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, 54/55 heranzuziehen, wo zusätzliche Handschriften miteinbezogen und somit eine kritische Edition vorgelegt wurde. Jeder, der sich mit dieser Anaphora beschäftigt, sollte deshalb auch die von Gelston konsultieren, die an einer Stelle jedoch, nämlich bei der Besprechung der Epiklese (109-113), gravierendere Mängel aufweist. S. dazu auch die Rezension von R. Rouwhorst in: *Journal of Semitic Studies* 40 (1995), 157-160.

Diese Anaphora hat auch in der Oratio nach dem Sanctus bei der Aussage über die Inkarnation noch das bis in die Frühzeit der Kirche zurückreichende Vokabular ܠܒܫ ܦܓܪܐ ("er zog einen Leib an") in Form von ܒܠܒܫܬ ܐܢܫܘܬܢ bewahrt, was von Macomber präzise mit "nempe *induisti* humanitatem nostram" wiedergegeben wurde (im Gegensatz zur inkorrekten Übersetzung von Gelston, 51: "in that thou didst *assume* [wörtlich jedoch: *put on*] our humanity").[69]

Für die Erforschung ritueller Zusammenhänge und Zuordnungen auf bestimmte Traditionsstränge kann gar nicht genügend betont werden, wie wichtig die genaue Beachtung liturgischer *Termini technici* ist. Die Analyse liturgischer Strukturen kann keineswegs eine genauere philologische Untersuchung des verwendeten Wortschatzes ersetzen, wie die Analyse des Vokabulars bei den Epiklesen zeigt. Die Präsenz des Verbs "kommen" in der Anaphora des *Addai und Mari*, die häufig noch mit dem dritten Jahrhundert verbunden wird, knüpft nahtlos an das Vokabular der syrischen Thomasakten (um 200) in ihrer späteren grammatikalischen Gestalt an: Aus den ursprünglichen hymnischen *Veni*-Epiklesen, die in den *syr Thomasakten* bei der präbaptismalen Epiklese *und* in der Invokation beim eucharistischen Mahl nachweisbar sind,[70] entwickelte sich die Form "er möge kommen" bzw. "laß kommen", wobei sich zugleich weitere Verben anschließen, wie außer den *Thomas*- auch noch die aus dem vierten Jahrhundert stammenden *syr Johannesakten* erkennen lassen.[71] Die Ausgangsbasis bildet das Verb *"kommen"*, an das sich andere Verben, wie z.B. "wohnen" und "ruhen", anschließen können. An-

[69] Außerdem weist der syr. Text bei Gelston (50, 118) einen Druckfehler auf: es muß ܐܢܫܘܬܢ heißen. Zu dieser syrischen Überlieferung (und über syrische Vermittlung auch in Armenien und Georgien) cf. S. Brock, "Clothing Metaphors as a Means of Theology Expression in Syriac Tradition", in: M. Schmidt, C.F. Geyer (Hrsg.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (= Eichstätter Beiträge 4, Regensburg 1982), 11-40; G. Winkler, "Ein Beitrag zum armenischen, syrischen und griechischen Sprachgebrauch bei den Aussagen über die Inkarnation in den frühen Symbolzitaten", in: *Logos. Festschrift für Luise Abramowski* (= Beihefte zur Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft 66, Berlin/New York 1993), 499-510; *eadem*, *Die Entwicklung des armenischen Symbolums* (in Vorbereitung für den Druck).

[70] Cf. W. Wright, *Apokryphal Acts of the Apostles. Edited from Syriac Manuscripts in the British Museum and Other Libraries with English Translations and Notes* (London 1871) I, 193 (syr. Pag.); II, 166-167 (= Epiklese bei der präbapt. Salbung); I, 218-219 (syr. Pag.); II, 189-190 (= beim eucharistischen Mahl).

[71] Cf. Wright I, 302 (syr. Pag); II, 268 ("In deinem Namen Jesus, *möge ... kommen und wohnen ...*"); s. dazu die Öl- und Wasserweihe in den *syr Johannesakten*: Wright I, 58 (syr. Pag.); II, 53 ("... dein heiliger Geist *möge kommen und ruhen und wohnen ...*"); Winkler, "Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese", 196.

hand eines Vergleichs der Texte läßt sich dies am besten veranschaulichen:

syr Thomasakten	**syr Johannesakten**	**Addai und Mari**
(Euch. Mahlfeier) Wright I, 302; II, 268:	(Öl- und Wasserweihe) Wright I, 58-59; II, 53-54:	(Anaphora) Macomber, 368/369; Gelston, 54/55:
... *es möge kommen* (ܬܐܬܐ)	... *es möge kommen* (ܬܐܬܐ)	... *es möge kommen* (ܬܐܬܐ) ...
die Macht des Segens	dein Geist der Heiligkeit	dein heiliger Geist
—	und ruhen (ܘܬܬܢܝܚ)	und ruhen (ܘܬܬܢܝܚ)
und wohnen (ܘܬܫܪܐ)	und wohnen (ܘܬܫܪܐ)	
über dem Brot ...	über der Salbe ...	über dieser Darbringung ...

Wenn wir also das Verb "*kommen*" bei den Epiklesen der Anaphora vorfinden, ist von einem (ost-)syrischen Ursprung auszugehen,[72] wie bei der Bitte, daß der Vater "den Heiligen Geist *sende*", eine griechische (bzw. westsyrische) Herkunft oder Vermittlung zu vermuten ist. So heißt es z.B. in der sog. "*Traditio Apostolica*": "Et petimus ut *mittas* spiritum tuum sanctum in oblationem ...".[73]

[72] Brock ("The Epiklesis", 199, 213, 214) geht beim griechischen Text der *Basilius-Anaphora*, aber auch bei Theodor von Mopsuestia (die beide das Verb "kommen" bei der Epiklese aufweisen), davon aus, daß dieses Verb auch außerhalb des syrischen Sprachraums geläufig war. Dies mag gewiß richtig sein, wenn man daran festhält, daß der *Ursprung* der Verwendung dieses Vokabulars mit Syrien, genauer mit dem ostsyrischen Traditionsstrang, zu verbinden ist. Bei der Präsenz des Verbs "*kommen*" in den Schriften des Theodor ist dies insofern relativ einfach zu klären, als der von Brock zitierte Text in Syrisch vorliegt und ja allgemein bekannt ist, daß Theodors Schriften Anfang des fünften Jahrhunderts sich in Edessa großer Wertschätzung erfreuten und in großem Umfang übersetzt wurden. Da wir den griechischen Text nicht vor uns haben, können wir nur von der syrischen Übersetzung ausgehen, die das Vokabular ihrer Überlieferung entsprechend adaptiert haben könnte, was keineswegs singulär wäre, sondern in Syrien ganz allgemein üblich war.

Was die Anaphora angeht, die dem Basilius zugeordnet wurde und in allen orientalischen Redaktionen existiert, muß erst der Nachweis erbracht werden, daß Basilius selbst dieses Vokabular bei den Epiklesen verwendet hat. Dies ist bislang m.W. noch nicht geschehen. Keinesfalls jedoch kann vom *byzantinischen* Befund, wie er in **byz Bas** vorliegt, darauf geschlossen werden, daß auch im griechischen Sprachraum Epiklesen mit dem Verb "kommen" formuliert wurden. Im Gegenteil, normalerweise bezeugen alle genuin griechischen Anaphoren, wie z.B. auch die *Chrysostomus-Anaphora* oder die *Jakobus-Liturgie*, bei den Epiklesen das Verb "senden", genauer gesagt, **byz Chrys** hat κατάπεμψον (cf. Brightman, 329), **gr Jak**: ἐξαπόστειλον (cf. Mercier, 204 [90]).

[73] So die lateinische Textgestalt; ich zitiere, da diese Stelle unproblematisch ist, nach B. Botte, *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte* (Lit.wiss. Quellen u. Forschungen 39, Münster 1963), 16.

Was die *Basilius-Anaphora* anbetrifft, folge ich wie gesagt, Engberding, da ich bis jetzt noch keine Gründe gefunden habe, seine Forschungsergebnisse in größerem Umfang zu modifizieren.[74] Engberding hat auf das sorgfältigste ein Stemma der Entwicklungsgeschichte der orientalischen Rezensionen der *Basilius-Anaphora* erstellt, das eindeutig festhält, daß der *Bearbeitung* des Basilius (von Engberding als Ω bezeichnet), die ägyptische Form von **Bas**, und dieser die *Urgestalt* vorangehen. Basilius ist nach Engberding nicht der *Schöpfer*, sondern *Bearbeiter* der dann nach ihm benannten Anaphora.[75] Bereits **ägypt Bas** ist nach Engberding *vor-basilianisch* und steht zeitlich also vor dessen Bearbeitung (Ω). Über die Sprache von **Ur-Bas** äußert sich Engberding nicht, geht jedoch grundsätzlich von einem griechischen Text aus, wenn es p. L heißt: "... nur je ein Zweig der byzantinischen und der ägyptischen Bearbeitung bietet uns einen griechischen Text, alle übrigen Zeugen sind aus dem griechischen gefertigte Übersetzungen". Hier muß jedoch nochmals betont werden, *daß Engberdings Feststellung sich auf seine Untersuchung des ersten Teils des Eucharistischen Hochgebets beschränkt*. Es fehlen also: (1) das Ende der *Oratio post Sanctus*, (2) die *Narratio Institutionis*, (3) die Epiklese und (4) die Interzessionen.

Nun ist ebenso mit allem Nachdruck festzuhalten, daß auch von der Epiklese allein noch nicht auf die Herkunft des gesamten eucharistischen Formulars geschlossen werden darf. Aber bei der zentralen Bedeutung, die der Herabrufung des Heiligen Geistes in allen östlichen Anaphoren eingeräumt wird (und dies nicht erst seit den Streitigkeiten im Mittelalter über den Höhepunkt des Eucharistischen Hochgebets, sondern bereits in der frühesten Zeit der eucharistischen Mahlfeier — man denke nur an die hymnischen *Veni*-Epiklesen der *syr Thomasakten*), stimmt der Befund bei der Epiklese in den verschiedenen orientalischen Rezensionen dann doch sehr nachdenklich. Außerdem verdient die Tatsache be-

---

[74] Eine Stelle, wo ich vielleicht Engberdings Feststellungen in ihrer Richtigkeit einschränken würde, ist, was er zu *P'awstos* (p. LXXXIII) sagt: "Die Erkenntnisses, die wir aus ... [*P'awstos* V, 28] gewinnen, sind indes ganz unbedeutend". Aber auch bei der Gestalt der Anamnese zeigen mit dem Fehlen einer Darbringung **arm Bas I** und **syr Bas** (und nicht die ägyptische Überlieferung!) die ursprüngliche *vor-basilianische* Textgestalt.

[75] Cf. Engberding, *Basileiosliturgie*, LXXXIV - LXXXV.

sondere Aufmerksamkeit, daß die Einfügung der Epiklese in das Eucharistische Hochgebet gewiß syrischen Ursprungs ist.[76]

Entsprechend der von Engberding erstellten Entwicklungsgeschichte der verschiedenen orientalischen Versionen der *Basilius-Anaphora* ist mit **ägypt Bas** zu beginnen, um dann in chronologischer Reihenfolge die armenische, weiter die syrische und schließlich auch die byzantinische Textgestalt der Epiklese zu untersuchen.

1. ägypt Bas[77]

Bei **ägypt Bas** wurden alle bekannten Versionen herangezogen (d.h. **sah, boh, gr** und **äth Bas**), denn die äthiopische Textgestalt (**äth Bas**) weicht im handschriftlichen Befund, wie im *Textus receptus*, ganz erheblich von der restlichen Redaktion von **Bas** ab.

sah Bas	
Doresse-Lanne, 20:	... ⲉⲧⲣⲉ ⲡⲉⲕⲡⲛ̄ⲁ̄ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉⲓ̈ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ... ... daß dein Heiliger Geist herab *komme* ... (... ut Spiritus tuus sanctus *adveniat*[78] ...)
boh Bas	
Assemani VII/2, 57:	... ⲉⲑⲣⲉ ⲡⲉⲕⲡⲛⲉⲩⲙⲁ ⲉ̀ⲑⲟⲩⲁⲃ ⲓ̀ ⲉ̀ϧⲣⲏⲓ ... ... daß dein Heiliger Geist herab *komme* ... (... ut *adveniat* Spiritus sanctus tuus ...)[79]
gr Bas	
Renaudot I, 67:	... ἐλθεῖν τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ...
äth Bas[80]	
Euringer, "Basilius", 158, 160:[81]	ከመ : ትፈኑ : መንፈስከ : ቅዱስ : ... daß *du* deinen Heiligen Geist *senden mögest* ...

[76] Cf. Winkler, "Nochmals zu den Anfängen der Epiklese", 214-231; *eadem*, "Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese", 177-200.

[77] Cf. Engberding, XXXV-XXXVI.

[78] Zum Korrekturvorschlag (*"adveniat"* anstelle von *"descendat"* bei Doresse-Lanne) *cf. supra*, Anm. 20.

[79] Cf. Renaudot I, 15.

[80] Der äthiopische Text weicht, gerade was die Epiklese anbetrifft, vom kopt. Text ab. Wie sich das mit der Feststellung von Euringer ("Basilius", 142, s. nächste Anm.) vereinbaren läßt, daß "die äthiopische Basilius-A[naphora] *eine genaue, bisweilen sogar sklavische Übersetzung der koptischen* und zwar über das Arabische" sei, kann ich nicht sagen. Bei der Epiklese ist das gewiß nicht der Fall. An beiden Stellen, der "Darbringung" wie der Epiklese, sind bei **äth Bas** m.E. *Überarbeitungen* zu beobachten. Die Feststellung Euringers wurde verbatim übernommen von: E. Hammerschmidt, *Studies in the Ethiopic Anaphoras. Second Revised Edition* (Stuttgart 1987),

Keine der von Euringer herausgegebenen äthiopischen Handschriften weicht beim Verb vom *Textus receptus* ab, wofür ich den *Mäṣḥafä qəddase*[82] herangezogen habe. Das Verb "senden" ist also sehr gut bezeugt (— in keiner Hs findet sich "kommen"), lediglich bei der grammatikalischen Konstruktion ergeben sich Abweichungen, so ist u.a. auch der *Imperativ* ("sende ... "!) belegt neben dem ከመ : ትፈኑ : ("daß du senden mögest").[83]

Die grammatikalische Form des Konjunktivs, zudem die 2. Pers. Sing. beim Verb "senden" innerhalb der anaphorischen Epiklese, ist mir nur noch in den *Constitutiones Apostolorum* bekannt: καὶ καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ...[84] Ob hier in **äth Bas** eine Beeinflussung durch diese Kirchenordnung angenommen werden darf, harrt noch der genaueren Überprüfung. Fest steht zunächst nur, daß sich das gut bezeugte Verb "senden" in **äth Bas** auf dramatische Weise von *allen* anderen ägyptischen Versionen, **sah, boh** und **gr Bas** abhebt! Hier ist jedoch mitzubedenken, (1) daß die Epiklese in **äth Bas** bei der Ergänzung der Aussage über "das Wohlgefallen" mit dem Zusatz "*deines Vaters*" eindeutig Spuren späterer Überarbeitung zeigt (*cf. infra*),[85] (2) daß **äth Bas**, wie Euringer nahelegte, nicht aus einer koptischen, sondern arabischen Vorlage hervorgegangen ist,[86] also als sekundärer Zeuge einzustufen ist. Dazu ist andererseits allerdings auch noch die erste armenische Redaktion (**arm Bas I**) heranzuziehen, die ebenfalls das Verb "senden" aufweist, jedoch ausschließlich in der grammatikalischen Konstruktion des Imperativs: "sende!", wie gleich noch zu sehen ist.

27: "Indeed the *B*[*as*] is a rather precise, and in parts even slavish, translation of the Coptic liturgy of St. Basil, which was first translated into Arabic and then from Arabic into Ethiopic". Inwieweit der Wert von **äth Bas** eingeschränkt ist, wenn sie tatsächlich vom Koptischen ins Arabische und vom Arabischen ins Äthiopische übersetzt worden ist, muß noch genauer untersucht werden.

[81] Ich benütze die kritische Ausgabe von S. Euringer, "Die äthiopische Anaphora des heiligen Basilius nach vier Handschriften herausgegeben, übersetzt und mit Bemerkungen versehen", *Orientalia Christiana* 36 [Nr. 98] (1934), 158/159 – 160/161 und den *Textus receptus* (*cf. infra*).

[82] *Mäṣḥafä qəddase* (Addis Abeba [1951=] 1958/59), 165 (Nr. 40) [äthiop. Pag. u. Numerierung].

[83] Cf. Euringer, "Basilius", 158/159 mit krit. App. 41.

[84] Cf. Brightman, 21.

[85] Hier ist der Wortlaut der besagten Stelle, auf die weiter unten noch detaillierter eingegangen wird: "daß du nach dem Wohlgefallen *deines Vaters* deinen Heiligen Geist senden mögest ..."; Euringer, "Basilius", 158 Nr. 41.

[86] Cf. Euringer, "Basilius", 142.

2. arm Bas

Die ältere armenische Redaktion, **arm Bas I**, hat folgenden Wortlaut:

arm Bas I	*առաքեա զՀոգիդ քո սուրբ*
Catergian-Dashian, 142:	... *sende* deinen Heiligen Geist ... !

Nicht nur das Vokabular "senden" ist hier bemerkenswert, sondern auch die grammatikalische Konstruktion des Verbs von **arm Bas I** ist außergewöhnlich: ein Imperativ liegt außer bei **arm Bas I** nur noch in *einer* Handschrift-Variante von **äth Bas** vor (*cf. supra*). Im Gegensatz dazu ist er ganz allgemein in der *Jakobus-Anaphora* nachweisbar: so bei **gr Jak** (Mercier, 204 [90]), **arm Jak** (Catergian-Dashian, 442), **syr Jak** (Heiming, 150). Das heißt, der Imperativ *առաքեա* ("sende"!) in **arm Bas I** gehört sehr wahrscheinlich nicht der Überlieferung der *Basilius-Anaphora*, sondern einem anderen Traditionsstrang, vielleicht der *Jakobus-Anaphora* an. Dies bedarf jedoch noch der genaueren liturgievergleichenden Überprüfung.

Die zweite armenische Redaktion, **arm Bas II**, ist nach Engberding aus einer Übersetzung von **byz Bas** hervorgegangen, gehört also den späteren Versionen an. Jedoch weist Engberding ausdrücklich darauf hin, daß **arm Bas II** bei dem von ihm untersuchten Teil der Anaphora auch hochaltertümliche Stellen aufweist, die noch von **Ur-Bas** herrühren, also noch dem *"vor-basilianischen"* Text angehört haben dürften.[87]

arm Bas II	*գալ Հոգւոյդ քում սրբոյ*
Catergian-Dashian, 205:	... daß dein Heiliger Geist komme ...[88]
	(*wörtl.*: ... deinen Heiligen Geist zu kommen ...)

[87] Cf. Engberding, *Basileiosliturgie*, LXV f., 32, 67.

[88] **arm Bas I** und **II** haben, wie gesagt, eine unterschiedliche grammatikalische Konstruktion des Verbs: **arm Bas I** weist einen *Imperativ* auf: *առաքեա*; **arm Bas II** hingegen einen *Infinitiv*: *գալ*. Auch der Kontext ist etwas anders (— ich übersetze möglichst wortgetreu):

arm Bas I	**arm Bas II**
Աղաչեմք զքեզ, Տէր,	*... զքեզ աղաչեմք*
եւ խնդրեմք	*եւ քէն հայցեմք,*
	սուրբ սրբոց,
ի բարերարութենէդ քումէ,	*բարեհաճութեամբ քո*
առաքեա զՀոգիդ քո սուրբ ...	*գալ Հոգւոյդ քում սրբոյ ...*

3. syr Bas

Rahmani, 182: ܢܐܬܐ ܪܘܚܐ ܕܝܠܟ ܩܕܝܫܐ

(... *veniat* sanctus tuus Spiritus ...)[89]

4. byz Bas

Bedauerlicherweise bricht der Text der ältesten Handschrift, *Codex Barberini gr. 336,* aus dem achten Jahrhundert, bei der Oratio nach dem Sanctus ab: es fehlen die Blätter bis zu den Diptychen.[90] Brightman hat dies in seiner Ausgabe, im Gegensatz zu anderen Textsammlungen, sorgfältig notiert und den Text mit dem *Codex Grottaferrata Γβ VII* aus dem zehnten Jahrhundert ergänzt.[91]

Grottaferrata ΓβVII

Brightman, 329: ... καὶ σὲ παρακαλοῦμεν ἅγιε ἁγίων
εὐδοκίᾳ τῆς σῆς ἀγαθότητος
ἐλθεῖν τὸ πνεῦμα σου τὸ Παναγιον ...

Fassen wir den Befund zusammen:

Die überwiegende Mehrzahl der Redaktionen von **Bas** weisen das Verb *"kommen"* auf, so **sah**, **boh** und **gr Bas**, ferner **arm Bas II**, und **byz Bas**. Eine Ausnahme bilden: **äth Bas** und **arm Bas I**, die beide, wenngleich mit bedeutsamer unterschiedlicher grammatikalischer Konstruktion, das Verb "senden" bezeugen, was letztlich mit dem griechischen Traditionsstrang in Verbindung gebracht werden könnte, so wie "kommen" auf eine ostsyrische Herkunft schließen läßt. Hier ist jedoch umgehend eine weitere Beobachtung anzufügen, nämlich die unter-

---

Wir bitten dich, Herr, und erflehen von deiner Güte: *sende* deinen Heiligen Geist ...! (oder: "... und flehen, sende aus deiner Güte deinen Heiligen Geist ...!")	... dich bitten wir und von dir erbitten wir, Heiliger der Heiligen, mit deinem Wohlgefallen, daß dein Heiliger Geist *komme* ...

[89] Cf. Renaudot II, 549. Hier handelt es sich um die Übersetzung des Masius. Engberding revidiert die Behauptung Renaudots, 557: "exemplar quo usus est Masius ... differt in multis", wenn er dazu notiert, daß "dieses nicht für das eucharistische Hochgebet zuzutreffen" scheint.

[90] Cf. S. Parenti, E. Velkovska, *L'Eucologio Barberini gr. 336* (Rom 1995), 17: "Perdita di un quaternione (n. 8) tra i ff. 16^{v} - 17^{r} comprendente la parte finale della preghiera cristologica, l'anamnesi, l'epiclesi ed una larga sezione delle intercessioni anaforiche."

[91] Cf. Brightman, 327 Z. 22 - 336 Z.12.

schiedliche grammatikalische Gestalt: der Imperativ *առաքեա* ("sende!") ist nur in der griechischen Überlieferung nachweisbar, wie z.B. bei der *Jakobus-Anaphora* und den an dieser Stelle von ihr abhängigen Formularen. Die an dieser Stelle möglichen Querverbindungen bei **arm Bas I** mit **Jak**, und die der **äth Bas** mit den *Constitutiones Apostolorum* (hinzu kommt erschwerend das Zustandekommen von **äth Bas** über arabische Vermittlung), lassen m.E. nicht die Schlußfolgerung zu, daß wir bei **Bas** zwei *unterschiedliche* "basilianische" Überlieferungsstränge vor uns haben, einen mit dem Verb "senden", den anderen mit "kommen", sondern daß **Bas** allgemein das Verb "kommen" aufweist, und das Verb "senden" in **arm Bas I** und **äth Bas** nicht zur genuinen Überlieferung von **Bas** zu zählen ist.

Die Herkunft von εὐδοκίᾳ τῆς σῆς ἀγαθότητος

(cf. supra: Brightman, 329)

Mit der Einordnung von εὐδοκίᾳ τῆς σῆς ἀγαθότητος (um als Beispiel einen allgemein verständlichen Originaltext anzuführen) haben sich die Herausgeber der orientalischen Handschriften offensichtlich schwergetan. Catergian-Dashian notierten z.B. bei ihrer Ausgabe des armenischen Textes als Erklärung von **arm Bas II** die griechische Textgestalt,[92] Euringer folgte in seiner Übersetzung zwar wortgetreu den äthiopischen Handschriften von **äth Bas**, setzte jedoch erläuternd in Klammern hinzu, daß das "Wohlgefallen" als "Einverständnis" zu verstehen sei. Ich beginne mit dem armenischen Text:

arm Bas II

Catergian-Dashian, 205 mit Anm. 135

բարեհաճութեամբ քո	... εὐδοκίᾳ τῆς σῆς ἀγαθότητος
գալ Հոգւոյդ քում սրբոյ	[ἐλθεῖν τὸ πνεῦμα σου τὸ ἅγιον] ...

äth Bas

Euringer, "Basilius", 158/159-160/161

በሥምረተ ፡ አቡከ፡	... nach dem *Wohlgefallen* deines Vaters (= im *Einverständnis* mit deinem Vater),
ከመ ፡ ትፌኑ ፡	daß du senden mögest ...[93]

[92] Cf. Catergian-Dashian, 205 Anm. 135.

[93] Euringer, "Basilius", 159-161, bindet seine deutsche Übersetzung der Aussage des "Wohlgefallens" in die des Verbs mit ein, so heißt es bei ihm wörtlich: "auf daß Du nach dem Wohlgefallen Deines Vaters (= im Einverständnis mit deinem Vater) Deinen Heiligen Geist ... herabsenden mögest ...".

Bei **arm Bas II**, die nach Engberding aus einer griechischen Vorlage hervorging, scheint εὐδοκία (ohne τῆς ἀγαθότητος?) nachgebildet worden zu sein: *բարեհաճութիւն* (aus *բարի* und *հաճութիւն*), was neben "Wohlgefallen" auch die Bedeutung von "Einverständnis", "Einvernehmen" haben kann,[94] so wie Euringer die äthiopische Wortgestalt von በሥምረቱ፡ neben der wörtlichen Übersetzung auch noch mit "Einverständnis" *interpretierte*. Vielleicht sollte hier jedoch generell die Übersetzung mit "Wohlgefallen" beibehalten werden, denn diese zunächst etwas rätselhaft scheinende Stelle ist gewiß mit der Taufe Jesu im Jordan zu verbinden, wo ja ebenso der Heilige Geist herabsteigt. Das Vokabular εὐδοκία, wie auch die anderen orientalischen Wortbildungen verhelfen uns dabei auf die richtige Spur. So heißt es bei der Taufe Jesu in Mt 3, 17 ("... dieser ist mein geliebter Sohn, an dem *ich Wohlgefallen habe*") z.B. nach dem griechischen wie armenischen Text:[95]

gr Mt 3,17:	arm Mt 3,17 (Zohrapean):
... οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός,	*դա է որդի իմ սիրելի,*
ἐν ᾧ εὐδόκησα.	*ըստ որ հաճեցայ։*

Das heißt, diese Stelle der Epiklese ist bei der Formulierung gewiß vom Taufereignis am Jordan inspiriert,[96] denn so wie das *Wohlgefallen* (das bei Mt 3,17 von der Himmels-Stimme und in der patristischen Überlieferung *vom Vater* ausgeht) untrennbar mit der Herabkunft des Gottesgeistes verbunden ist, so heißt es nun in der Bitte bei der Epiklese, daß der Heilige Geist "*durch* (*mit*) *dem Wohlgefallen* ("deines Vaters": nur **äth Bas**) (herab) *komme*" (so **kopt Bas**, **arm Bas II**, **gr Bas** etc.) bzw. der Vater gebeten wird, daß er den Heiligen Geist "sende" (so **arm Bas I**, **äth Bas**). Wo immer das "*Wohlgefallen*" in **Bas** bezeugt ist, kann m.E. davon ausgegangen werden, daß diese Stelle noch auf **Ur-Bas** zurückgeht und die in der Frühzeit vorliegenden Berührungspunkte zwischen den Initiationsriten und den Anaphoren nochmals aufs anschaulichste belegt.

* * *

Abschließend soll nochmals auf den Befund der Epiklesen in den *syr Thomasakten* aber auch in der Anaphora des *Addai und Mari* aufmerksam

---

[94] Cf. armen. Thesaurus (*Nor bargirk' haykazean lezui*) I, 451; Bedrossian, 94.

[95] Zur äthiopischen Version s. zudem den äthiopischen Thesaurus (Dillmann, 235).

[96] S. dazu auch die Epiklese in den *Constitutiones Apostolorum* VIII, 39 (Brightman, 21): καὶ εὐδοκήσῃς ἐπ' αὐτοῖς εἰς τιμὴν τοῦ χριστοῦ σου καὶ καταπέμψῃς τὸ Ἅγιόν σου Πνεῦμα ...; Brock, "Epiklesis", 195-196.

gemacht werden, und dazu ebenso die Formulierung in der syrischen Textgestalt der *Basilius-Anaphora* (**syr Bas**) herangezogen werden:

syr Thomasakten	**Addai und Mari**	**syr Bas**
Wright I, 302; II, 268:	Macomber, 368/369; Gelston, 54/55:	Rahmani, 182:
... *es möge kommen* (ܬܐܬܐ)	... *es möge kommen* (ܬܐܬܐ)...	... *es möge kommen* (ܬܐܬܐ)
die Macht des Segens	dein heiliger Geist	dein heiliger Geist
—	und ruhen (ܘܬܬܢܝܚ)	
und wohnen (ܘܬܫܪܐ)		über uns
über dem Brot ...	über dieser Darbringung ...	und über ... diese Gaben ...

Was hier besondere Aufmerksamkeit verdient, ist die ununterbrochene ostsyrische Überlieferung (1) des Verbs "kommen", (2) seiner grammatikalischen Gestalt. Daß die *syr Thomasakten* und die Anaphora des *Addai und Mari* noch weitere unterschiedliche Verben hinzugefügt haben, bzw. **syr Bas** auch noch darum bittet, daß der Heilige Geist nicht nur auf die Gaben, sondern auch noch "über uns" kommen möge, scheint mir weniger bedeutungsvoll als die *ununterbrochene ostsyrische Überlieferung* der Bitte, *daß der Heilige Geist "kommen möge"*.[97] Dies legt die Schlußfolgerung nahe, daß die Epiklese in **Ur-Bas** syrischen Ursprungs gewesen ist und erst von da aus in die ägyptische Überlieferung von **kopt Bas** und **gr Bas** eingedrungen ist. Es darf also gewiß nicht von **byz Bas** mit dem ἐλθεῖν ausgegangen werden, um daraus abzuleiten, daß neben den ostsyrischen Formularen auch griechische Anaphoren ihre Epiklesen mit dem Verb "kommen" gestaltet haben, wie es auch nicht möglich ist, von der griechischen Textgestalt der *Thomasakten* mit ihrem ἐλθέ auf den Ursprung des Vokabulars bei der Epiklese zu schließen. So gilt, daß das Verb "kommen" stets auf eine ostsyrische Herkunft verweist.

Sollten sich noch weitere Anhaltspunkte für einen syrischen Ursprung von **Ur-Bas**, insbesondere durch **arm Bas I** und **syr Bas**, ergeben — hier ist neben der Reihenfolge der Fürbitten bei den Syrern: *zuerst* für die Toten, *dann* für die Lebenden (wie die abschließenden Aussagen im [ost]syrischen Taufbekenntnis![98]), auch noch an das Fehlen einer "Darbringung" zu denken, das diese beiden wichtigen Vertreter von **Bas** mit

---

[97] Cf. Rahmani, *Missale Syriacum*, 182: ܕܬܐܬܐ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܟ ܡܪܝܐ; lat. Übersetzung in Renaudot II, 549: "... *veniat* sanctus tuus Spiritus ...".

[98] Cf. R.H. Connolly, "The Early Syriac Creed", *Zeitschrift für die Neutestamentl. Wissenschaft* 7 (1906), 214-215.

einer anderen syrischen Anaphora, nämlich der *Zwölfapostel-Anaphora* (**syr Ap**),[99] gemein haben —, dann wäre ernsthaft in Erwägung zu ziehen, ob nicht nur die Epiklese in **Bas** syrischen Ursprungs ist, sondern das gesamte Formular der *vor-basilianischen* sog. Basiliusliturgie, d.h. **Ur-Bas**, möglicherweise ein syrisches Formular gewesen sein könnte. Aber dies bedarf noch einer sehr eingehenden weiteren Untersuchung, bevor diese Schlußfolgerung überhaupt nahegelegt werden kann. Sicher scheint mir nur zu sein, daß die Epiklese von **Ur-Bas** genauso wie in *Addai und Mari* und ihrem Vorläufer, den *syr Thomasakten*, syrischen Ursprungs ist.

III. Anmerkungen zur Präsenz der Taufe Jesu

In den orientalischen Eucharistischen Hochgebeten kann die Erwähnung der Taufe Jesu (1) in der großen christologischen *Oratio post Sanctus*[100] vorkommen, (2) außerdem in der Anamnese und (3) in der Epiklese. Bei einer zeitlichen Bestimmung ist die Stellung der Taufe Jesu in der *Oratio post Sanctus* und den Epiklesen als primär, in der Anamnese sehr wahrscheinlich als sekundär einzustufen.[101]

Die Taufe Jesu innerhalb der *Oratio post Sanctus* ist z.B. in georgischen (**georg Jak**), armenischen (**arm Greg**) und mehreren äthiopischen Anaphoren (**äth OrthVät, äth Ath, äth Epiph, äth Sarug**)[102] nachweisbar, innerhalb der Anamnese und Epiklese findet sie sich in zahlreichen, vor allem westsyrischen Anaphoren. Der Grund für die Erwähnung der Taufe Jesu, besonders ihre Stellung innerhalb der *Oratio post Sanctus*, hängt m. E. damit zusammen, daß dieses große christologische Gebet bis einschließlich der Anamnese in mehreren Anaphoren *vom christologischen Teil des Taufbekenntnisses maßgeblich geprägt wurde.*

---

[99] Entsprechend der *westsyrischen* Überlieferung weist die Epiklese das Verb "senden" auf; cf. Raes, *Anaphorae Syriacae* I/2, Nr. V, 218/219.

[100] In einer äthiopischen Anaphora, nämlich **äth Dioskur**, bereits im Gebet *vor* dem Sanctus, was m. W. singulär ist.

[101] S. dazu meine Untersuchung über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums, die kurz vor dem Abschluß steht.

[102] Cf. S. Euringer, "Die Anaphora der 318 Rechtgläubigen", *Zeitschrift für Semitistik* 4 (1926), 138-139/272-273; *idem*, "Die äthiopische Anaphora des hl. Athanasius", *OC* 24 (1927), 276/277; *idem*, "Die äthiopische Anaphora des hl. Epiphanius", *OC* 23 (1927), 112/113; *idem*, "Die äthiopische Anaphora des hl. Jacobus von Sarug", *Orientalia Christiana* 33 (1934), 88/89.

In diesem Beitrag möchte ich diesen Befund wenigstens kurz zur Sprache bringen und mich dabei auf die Präsenz der Taufe Jesu in der Anamnese und der *Oratio post Sanctus* beschränken.

1. Die Anführung der Taufe Jesu in einigen orientalischen Anamnesen

Hierfür benutze ich Renaudot II und ziehe die kritischen Ausgaben mit heran, soweit sie vorliegen. Außerdem soll stets vermerkt werden, ob eine "Darbringung" und / oder der "Opfer-Gedanke" in der Anamnese präsent ist. Die Taufe Jesu ist z.B. in der syrischen *Ignatius-Anaphora* (**syr Ignat**) angeführt, deren Anamnese hier stellvertretend für die anderen syrischen Anaphoren zitiert werden soll. (Von **syr Ignat** abhängig ist **arm Ignat**, in der die Taufe Jesu ebenso erwähnt wird; *cf. supra* **arm Ignat**).

syr Ignat
Renaudot II, 216-217

I. Anamnese
(1) Mente igitur recolentes, ea omnia, (2) quae pro nobis, et propter nos dispensatorie a te perfecta fuerunt, (3) nativitatem tuam salutarem, (4) *baptismum tuum divinum*, (5) sepulturam tuam vivificantem, (6) resurrectionem tuam dominicam, (7) ascensionem tuam gaudii plenam, (8) sessionemque tuam ad dexteram majestatis Dei et Patris: (9) iterum etiam adventum tuum secundum timendum ...

(Hier folgt dann eine starke Erweiterung des Texts, die zum Thema das Jüngste Gericht hat und die Bitte um Nachsicht und Erbarmen nach sich gezogen hat; ebenso in **arm Ignat**, *cf. supra*.)
[*Keine Darbringung*!]

II. Lobpreis und Danksagung

III. Epiklese

Strukturell gesehen setzt sich dieser Teil der Anaphora (1) aus der *Anamnese* (mit der Anführung der Taufe Jesu, am Schluß der Anamnese mit einer starken Erweiterung des Texts im Zusammenhang mit dem Jüngsten Gericht), (2) aus dem *Lobpreis* und der *Danksagung* (nur das jeweilige Incipit ist angegeben) und (3) der *Epiklese* zusammen. Es gibt also keine "Darbringung".

Bei den Hinweisen auf die nachfolgenden Anaphoren, *die alle ebenso die Taufe Jesu innerhalb der Anamnese erwähnen* (worauf sich die ersten Seitenzahlen beziehen), finden sich auch noch Angaben über die

"Darbringung" bzw. das "Opfer". Als letztes wurde noch vermerkt, ob bei der *Oratio post Sanctus* bestimmte *Termini technici* für die Aussagen über die Inkarnation auftauchen, die erstmals Anhaltspunkte für die Datierung bieten, nachdem B. Spinks noch formulierte: "It is extremely difficult to date West Syrian anaphoras".[103]

- *A. sancti Marutae*	(Renaudot II, 262-263; p. 263: ... propter hoc *sacrificium* propositum coram te ...) In der *Oratio post Sanctus* (p. 262) heißt es: "carnem *induens*", was mit dem ältesten Formelgut über die Inkarnation zu verbinden ist und im Syrischen auf das ܠܒܫ ܦܓܪܐ zurückgehen dürfte.[104]
- *A. Philoxeni I*	Renaudot II, 302: ... *sacrificium* hoc offerimus tibi ...
- *A. Philoxeni II*	Renaudot II, 312: *keine Darbringung.*
- *A. Jacobi Baradati*	Renaudot II, 335: ... super hoc *sacrificium* mysticum ... memoriam agimus ...
- *A. Matthaei*	Renaudot II, 348: *keine Darbringung.* In der *Oratio post Sanctus* (p. 347) findet sich bei den Aussagen über die Inkarnation: "carnem *induit*"; im syrischen Text ist dabei mit einiger Gewißheit ܠܒܫ ܦܓܪܐ zu vermuten, was das älteste Formelgut zur Wiedergabe für die Inkarnation widerspiegelt.[105]
- *A. Thomae Heracleensis*	Renaudot II, 384: *keine Darbringung.*
- *A. Philoxeni Bagdad.*	Renaudot II, 401: *keine Darbringung.*
- *A. Doctorum Sanctorum*	Renaudot II, 411: *keine Darbringung.*

---

[103] Cf. Spinks, "Eucharistic Offering", 65.

[104] Es ist fraglich, ob der liturg. Text tatsächlich von "Fleisch" ("*caro*"; syr.: *besrā*) spricht, oder ob hier nicht, was sehr viel wahrscheinlicher ist, von *pagrā* ("*corpus*") ausgegangen werden muß. Zu "σάρξ und σῶμα" cf. E. Beck, "*Besrâ* (*sarx*) und *pagrâ* (*sōma*) bei Ephräm dem Syrer", *OC* 70 (1986), 1-22; zu "er zog einen Leib an" cf. Brock, "Clothing metaphors", 11-40; Winkler, "Zum armenischen, syrischen und griechischen Sprachgebrauch", 499-510.

[105] Cf. vorangehende Anm.

- *A. Gregorii Cath. Or.*	Renaudot II, 459: *keine Darbringung.*
- *A. Joannis Patriarchae*	Renaudot II, 475: *keine Darbringung.*
- *A. Dioscori*	Renaudot II, 493: *keine Darbringung.*
- *A. Ignatii Patriarchae*	Renaudot II, 527: *keine Darbringung.*

Die Reihe orientalischer Anamnesen *ohne Darbringung* könnte beliebig fortgesetzt werden; an dieser Stelle wurden nur diejenigen Anamnesen aufgelistet, die innerhalb der Anamnese auch der Taufe Jesu gedenken. Den "Opfer-Gedanken" (*sacrificium*) erwähnen *beiläufig* in unserer Liste nur drei Anaphoren (Maruta, Philoxenus I, Jacob Barad.).

Bleiben wir jedoch bei der interessanten Anführung der Taufe Jesu, die innerhalb der Anamnese sehr wahrscheinlich als sekundär erachtet werden muß, im Gegensatz zur Präsenz des Jordanereignisses bei der großen christologischen *Oratio post Sanctus* oder innerhalb der Epiklese, die meines Erachtens einer früheren Zeit angehört. Beide Stellungen der Taufe Jesu, sei es nun innerhalb der *Oratio post Sanctus*, sei es in der Anamnese, gehen auf eine gemeinsame Überlieferung zurück, deren Eigenheit noch näher zu untersuchen ist, was die Gestalt und den Inhalt der sog. Anamnese zumindest vieler orientalischer Anaphoren sehr wahrscheinlich in einem neuen Licht erscheinen lassen wird.[106]

2. *Die Erwähnung der Taufe Jesu in der Oratio post Sanctus*

Die Anführung der Taufe Jesu innerhalb der *Oratio post Sanctus* dürfte mit *dem Einfluß des Taufbekenntnisses* auf diesen Teil mehrerer orientalischer Anaphoren zusammenhängen.[107] Die Präsenz der Taufe

[106] Diesem Sachverhalt werde ich in einer eigenen Untersuchung nachgehen und bald der Öffentlichkeit zur Diskussion vorstellen. S. dazu auch die nachfolgende Anm.

[107] In den letzten beiden Jahrzehnten hatte ich mich intensiver mit der Entwicklungsgeschichte der diversen armenischen Glaubensbekenntnisse befaßt und dazu alle mir zugänglichen Symbole und Symbolfragmente in den verschiedenen armenischen historischen, patristischen und liturgischen Quellen gesammelt, um sie mit dem griechischen und syrischen Formelgut zu vergleichen. Dazu wurde der georgische und teilweise auch der äthiopische Befund herangezogen. Dabei stieß ich auf frappierende Übereinstimmungen zwischen dem Formelgut der östlichen Taufbekenntnisse und der christologischen *Oratio post Sanctus* mehrerer orientalischer Anaphoren, die den strukturellen wie inhaltlichen Ablauf des gesamten Gebetsteils nach dem Sanctus bis zur Epiklese in einem völlig neuen Licht erscheinen ließ. Es sieht so

Jesu innerhalb des großen christologischen Gebets in der georgischen und äthiopischen wie armenischen Überlieferung kann nichts anderes bedeuten, als daß dieser Traditionsstrang gewiß noch vor dem fünften Jahrhundert anzusetzen ist.

georg Jak

Tarchnišvili[108]

textus, 13:	*versio*, 10:
(1) ... რომელი გარდამოჴდა ზეცით	(1) ... Qui descendit de caelis
(2) და ჴორციელ იქმნა	(2) et incarnatus est
(3) სოჳლისაგან წმიდისა და მარიამისაგან ღმრთისმშობელისა და მარადის ქალწოჳლისა.	(3) de Spiritu Sancto et Maria Dei genitrice et semper virgine;
(4) რომელი იშვა ბეთლემს ჰოჳ- რიასტანისასა	(4) qui natus est in Bethlehem Iuda
(5) და ნათელ იღო წმიდასა იორდანესა იოვანესაგან	(5) *et baptizatus est in sancto Iordane* *a Ioanne*
(6) და კაცთა შორის იქცეოდა	(6) et conversatus est cum hominibus
(7) და ყოველივე განაგო საცხორებელად ნათესავისათჳს ჩოჳენისა ...	(7) et omnia dispensavit ad salutem generis nostri ...

Nun fällt auf, daß die Taufe Jesu nicht nur in der griechischen Textgestalt, von der **georg Jak** abhängig ist,[109] sondern auch in allen anderen orientalischen Rezensionen der *Jakobus-Anaphora* fehlt.[110] So ist das eine Eigentümlichkeit von **georg Jak**. Dies hat sehr wahrscheinlich etwas

---

aus, als ob nicht alle, jedoch mehrere orientalische Anaphoren im Hinblick auf die Zusammenhänge mit der Gestalt der orientalischen Bekenntnisse neu untersucht werden müssen. Einen ersten Beitrag dazu hoffe ich bei dem von R. Taft u. mir organisierten Internationalen Kongreß 1998 vorzulegen, der dem Begründer der Vergleichenden Liturgiewissenschaft, Anton Baumstark, gewidmet sein wird. Aber auch noch ein anderer Name ist in diesem Zusammenhang zu nennen. Bei meinen Untersuchungen der orientalischen Anaphoren und ihren Parallelen mit den Taufbekenntnissen vor allem bei der *Oratio post Sanctus* stieß ich vor kurzem auch wieder einmal auf H. Lietzmanns schöne Studie, *Messe und Herrenmahl*, in der er als erster auf die Berührungspunkte zwischen einigen griechischen Anaphoren und dem Symbolum aufmerksam machte, was nur einem so ausgewiesenen Kenner des griechischen Formelguts der Symbole wie Lietzmann möglich war.

[108] Cf. Tarchnišvili, *Liturgiae Ibericae*, 13 (*textus*) / 10 (*versio*).

[109] Cf. Mercier, 129 [15].

[110] So **arm Jak** (Catergian-Dashian, 440; Baumstark, "Denkmäler III", 14-15); **syr Jak** (Heiming, *Anaphorae Syriacae* II/2, Nr. 14, 140/145); **gr Jak** (Mercier, 200/201).

damit zu tun, daß die Taufe Jesu in mehreren georgischen (wie auch armenischen) Symbolfragmenten mit angeführt wurde, und zwar im christologischen Teil des Symbolums, und von da aus auch in die christologische *Oratio post Sanctus* Aufnahme fand, wie es den Anschein hat.[111] Die Taufe Jesu ist bei den christologischen Aussagen in mehreren georgischen Symbolfragmenten belegt, die sich in den frühen georgischen Quellen über die Bekehrung Georgiens zum Christentum finden, so z.B. im:

1. *Mok'c'evay K'art'lisa* ("Die Bekehrung K'art'lis"),[112] die in zwei unterschiedlichen Textgestalten vorliegt, in der älteren Šatberdi- und der jüngeren Čeliši-Rezension;
2. *K'art'lis C'xovreba* ("Das Leben K'art'lis").[113]

Außer in **georg Jak** hat die Taufe Jesu z.B. ebenso in der armenischen Anaphora Eingang gefunden, die dem Gregor von Nazianz zugeschrieben wurde (**arm Greg**). Die Textgestalt dieser Anaphora ist leider sehr schlecht überliefert, außerdem haben die Herausgeber dieser Anaphora, Catergian (Gat'rčean) und Dashian (Tašean), auch noch bei der Epiklese eine Umstellung des Texts vorgenommen, was bereits A. Baumstark auf den Plan rief.[114]

arm Greg
Catergian-Dashian, 247

(1) *Բանդ ... մարմին եղեալ*	(1) ... Indem du als Wort Leib wurdest,
(2) *բնակեցար ի մեզ,*	(2) wohntest du unter uns,
(3) *ճշմարիտդ Աստուած, մարդացար ...*	(3) als wahrer Gott «inhomisiertest» du dich,
(4) *մկրտեցար աստուածային բնութեամբ ...*	(4) *wurdest getauft* in deiner göttlichen Natur ...

Auf diesen Text werden wir weiter unten im Zusammenhang mit dem Vokabular über die Menschwerdung nochmals zurückkommen, denn er verrät bei Abschnitt 3 eine Überarbeitung des Texts oder, was sogar noch

---

[111] S. dazu meine Untersuchung zur Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums (in Vorbereitung für den Druck).

[112] Cf. krit. Ausgabe von I. Abulaje, *Jveli k'art'uli agiograp'iuli literaturis jeglebi* I: V-Xss. (Tiflis 1963), 88, 98-99.

[113] Cf. krit. Ausgabe von S. Qauxč'išvili, *K'art'lis C'xovreba* I (Tiflis 1955), 118.

[114] Cf. Catergian-Dashian, 244-254; A. Baumstark in: Ferhat, "Denkmäler altarmenischer Meßliturgie I", 207-208 Anm. 2.

wahrscheinlicher ist, eine Interpolation, die nicht vor dem sechsten Jahrhundert erfolgt sein kann.

Besonders interessant sind eine Reihe äthiopischer Anaphoren,[115] wovon zwei auffällige Übereinstimmungen mit einem armenischen Symbolfragment aus den Martyrerakten in Eliše und mit georgischen Fragmenten des Melito von Sardes aufweisen, wie ich in meiner Untersuchung über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums nachgewiesen habe.[116] Stellvertretend für mehrere äthiopische Anaphoren sei hier die des Sarug (**äth Sarug**) zitiert:

äth Sarug
Euringer, 88/89

በቤተ : ልሔም : ተወለድከ : ወከመ : ሰብእ : አስተርአይከ ፤
እምኀበ : ዮሐንስ : ተጠመቀ ፤
... zu Bethlehem wurdest du geboren, und du erschienst wie ein Mensch,
von Johannes wurdest du getauft ...

IV. Zum Vokabular bei der Inkarnation in der Oratio post Sanctus

Wir haben bei der Anaphora *s. Marutae* und der Anaphora *Matthaei* auf das in die Frühzeit der Kirche zurückreichende Vokabular über die Inkarnation ܠܒܫ ܦܓܪܐ ("er zog einen Leib an") aufmerksam gemacht, das bei diesen beiden Anaphoren in der *Oratio post Sanctus* noch beibehalten wurde (*cf. supra*).[117] Im Abschnitt II über die Epiklesen wurde bei der ostsyrischen Anaphora des *Addai und Mari* ebenso auf die alte Ausdrucksweise in Form von "nempe *induisti* humanitatem nostram" (ܕܠܒܫܬ ܐܢܫܘܬܢ) verwiesen (cf. Anm. 69). Zieht man dazu die kritische Ausgabe der syrischen *Jakobus-Anaphora* II (**syr Jak II**) heran,[118] so ist hier die Weiterentwicklung der einstigen Formel ܠܒܫ ܦܓܪܐ ("er zog einen Leib an") zu ܐܬܦܓܪ ("er «verleiblichte» sich") ablesbar, und in der kritischen Ausgabe der syrischen *Jakobus-Anaphora* I (**syr Jak I**)[119]

---

[115] Cf. Anm. 102.

[116] In Vorbereitung für den Druck.

[117] Cf. Renaudot II, 262: "carnem *induens*" (= *Maruta-Anaphora*); *ibid.*, 347: "carnem *induit*" (= *Matthäus-Anaphora*). Zu "caro" cf. Anm. 104.

[118] Cf. A. Raes, *Anaphora Syriaca minor Sancti Iacobi fratris Domini*, in: *Anaphorae Syriacae* II/2, Nr. 15 (Rom 1953), 194/195.

[119] Cf. O. Heiming, *Anaphora Syriaca Sancti Iacobi fratris Domini*, in: *Anaphorae Syriacae* II/2, Nr. 14 (Rom 1953), 144/145.

spiegelt sich mit ܐܬܒܣܪ ("ἐσαρκώθη") die endgültige Angleichung an das griechische Vokabular des Nicaenums (in Gestalt von σαρκωθέντα) wider.

In der syrischen Anaphora des *Johannes von Bostra* — ich benutze wiederum die kritische Ausgabe — findet sich die uns mit dem Nicaenum vertraute Formen: "*incarnatus est et inhumanatus*" (ܐܬܒܣܪ... ܘܐܬܒܪܢܫ).[120]

Wie wir heute wissen, ist im syrischen Sprachraum zu Beginn des fünften Jahrhunderts aus ܠܒܫ ܦܓܪܐ ("er zog einen Leib an") der Neologismus ܐܬܓܫܡ ("er «verleiblichte» sich") gebildet worden, um dann zu Beginn des sechsten Jahrhunderts durch die neue Wortbildung ܐܬܒܣܪ (= ἐσαρκώθη) ersetzt zu werden,[121] denn damit sollte das nicänische σαρκωθέντα möglichst wortgetreu übersetzt werden.[122] Mit der Festlegung, wann diese Neologismen aufgekommen sind, worüber ein wissenschaftlicher Konsens vorliegt, ergeben sich wiederum Rückschlüsse auf die Datierung einzelner Abschnitte der syrischen Anaphoren, was hier kurz angedeutet werden soll.

Hinter der lateinischen Übersetzung Renaudots bei der dem *Maruta* bzw. der dem *Matthäus* zugeschriebenen Anaphora ist bei "carnem *induit*" in der *Oratio post Sanctus* mit einiger Sicherheit ein ܠܒܫ ܦܓܪܐ ("er zog einen Leib an") zu vermuten, die älteste syrische Wiedergabe des nicänischen σαρκωθέντα. Bei **syr Jak II** stehen wir mit der kritischen Ausgabe des Texts auf gesichertem Boden und können dabei zugleich die Weiterentwicklung der Ausdrucksweise ablesen: mit der Präsenz des Neologismus ܐܬܓܫܡ ("er «verleiblichte» sich") ist festzustellen, daß dieser Abschnitt der Anaphora, d.h. der Wortlaut der *Oratio post Sanctus*, nicht vor Beginn des fünften Jahrhunderts entstanden sein kann. Und bei **syr Jak I** steht fest, daß mit der Formel ܐܬܒܣܪ ("ἐσαρκώθη") die Textgestalt der *Oratio post Sanctus* nicht vor dem Beginn des sechsten

---

[120] Cf. H. G. Codrington, *Anaphora Syriaca Ioannis Bostrensis*, in: *Anaphorae Syriacae* III/1, Nr. 20 (Rom 1981), 18/19.

[121] Cf. A. de Halleux, "Le Symbole des évêques perses au synode de Séleucie-Ctésiphone (410)", in: G. Wießner (Hrsg.), *Erkenntnisse u. Meinungen* II (= GOF I/17, Wiesbaden 1978), 182; *idem*, "La Philoxénienne du symbole", in: *Symposium Syriacum 1976* (= OCA 205, Rom 1978), 304-305, 310-311; Brock, "Clothing Metaphors", 15-16, 23-24.

[122] Auffällige Parallelen mit der Entwicklung der Formulierungen bei den Syrern zeigen sich bei den Armeniern; cf. Winkler, "Zum armenischen, syrischen und griechischen Sprachgebrauch", 505-508. In meiner detaillierten Untersuchung über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums (in Vorbereitung für den Druck) habe ich gegenüber meinem oben zitierten Beitrag die zeitliche Bestimmung für die Einführung des *mardac'aw* ("er «inhomisierte» sich") etwas später angesetzt, nicht im 5.-6. Jh. ist dieser Neologismus aufgekommen, sondern erst Mitte des 6. Jh.s.

Jahrhunderts angesetzt werden kann, denn erst zu diesem Zeitpunkt wurde der Neologismus ܐܬܒܣܪ (ἐσαρκώθη) geschaffen, um mit größerer Präzision das nicänische σαρκωθέντα wiederzugeben.

Auch die Armenier haben wie die Syrer im Laufe der Zeit ihr Vokabular in zunehmendem Maß an das griechische Formelgut angepaßt.[123] Das über syrische Vermittlung in zahlreichen frühen armenischen Symbolfragmenten bezeugte *մարմին զգեցաւ* ("er zog einen Leib an") wurde im fünften Jahrhundert durch den Neologismus *մարմնացաւ* ("er «verleiblichte» sich") allmählich verdrängt. Erst mit dem sechsten Jahrhundert ist dazu ein weiterer Neologismus getreten, nämlich *մարդացաւ* ("er «inhomisierte» sich"), der aus *մարդ եղեւ* ("er wurde Mensch") hervorgegangen ist.

Das heißt, die Armenier wie die Syrer haben im fünften und sechsten Jahrhundert Neologismen gebildet, um ihr Vokabular über die Inkarnation und Menschwerdung allmählich genauer dem nicänischen σαρκωθέντα und ἐνανθρωπήσαντα anzugleichen.[124]

In der armenischen Anaphora, die dem Gregor von Nazianz zugeschrieben wurde (**arm Greg**), ist der Sachverhalt etwas schwieriger zu erklären. Hier ist ein *մարդացար* ("du «inhomisiertest» dich") belegt, und dieser Neologismus ist, wie gesagt, erst im sechsten Jahrhundert aus dem *մարդ եղեւ* ("er wurde Mensch") gebildet worden. Jedoch ist anzunehmen, daß das *մարդացար* ("du «inhomisiertest» dich") nicht zum ursprünglichen Text der *Oratio post Sanctus* zählte.[125] Hier ist nochmals der Wortlaut:

arm Greg

Catergian-Dashian, 247

(1) *Բանդ ... մարմին եղեալ*	(1) ... Indem du als Wort Leib wurdest,
(2) *բնակեցար ի մեզ,*	(2) wohntest du unter uns,
(3) *ճշմարիտդ Աստուած, մարդացար ...*	(3) als wahrer Gott «inhomisiertest» du dich,
(4) *մկրտեցար աստուածային բնութեամբ ...*	(4) wurdest getauft in deiner göttlichen Natur ...

---

[123] Cf. Winkler, "Zum armenischen, syrischen und griechischen Sprachgebrauch", 505-508; sowie meine detaillierte Untersuchung über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums.

[124] *Ibid.*, 499-510.

[125] Cf. meine Untersuchung über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums.

Der Abschnitt 3: "als wahrer Gott «inhomisiertest» du dich" (*մարդացար*) stellt eine Erweiterung von 1-2 dar und wurde sehr wahrscheinlich erst später, d.h. nicht vor dem sechsten Jahrhundert, in den Text interpoliert.

Die armenische Jakobusliturgie (**arm Jak**) und die des Ignatius (**arm Ign**) reflektieren hingegen den Stand vor dem sechsten Jahrhundert, wenn es in beiden heißt: *եկն եւ մարմնացաւ* ("er kam und «verleiblichte» sich").[126] Der Neologismus *մարմնացաւ* ("er «verleiblichte» sich") kam, wie gesagt, mit dem fünften Jahrhundert auf und wurde erst im sechsten Jahrhundert mit einer neuen Wortprägung *մարդացաւ* ("er «inhomisierte» sich") erweitert. Da *մարդացաւ* in **arm Jak** (wie **arm Ignat**) noch fehlt, könnte entweder angenommen werden, daß der ältere Wortbestand von *մարմնացաւ* (er «verleiblichte» sich") im sechsten Jahrhundert noch beibehalten wurde als **arm Jak** übersetzt wurde, wie Baumstark wegen anderer Formulierungen angenommen hat und wofür auch in einem Abschnitt andere Formulierungen sprechen, oder aber es ist zu vermuten, daß **arm Jak** noch dem fünften Jahrhundert zuzuordnen ist, und an einer Stelle eine Interpolation des sechsten Jahrhunderts vorliegt.

Insgesamt ist aus den Anmerkungen zum Vokabular innerhalb der *Oratio post Sanctus* zu ersehen, daß sie einen wichtigen Anhaltspunkt für die Datierung dieses Teils der Anaphora bieten, wenn nicht sogar für das gesamte Formular.

ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK

I. ZUR ANAMNESE

(1) Mit dem Fehlen einer "Oblatio" (im Zusammenhang mit der Anamnese) in *vielen* orientalischen Formularen sollte nicht mehr behauptet werden, daß die Anamnese generell den "Opfer-Gedanken" mitbeinhaltet. Außerdem ist, wie die Untersuchung zeigte, die ältere "Oblatio" ("Darbringung") von dem späteren Begriff des "Sacrificium" zu unterscheiden. Nicht nur die Anamnesen, sondern die gesamten Eucharistischen Formulare sind auf die Begriffe der "*Oblatio*" und des

[126] Zu **arm Jak** cf. Catergian-Dashian, 440 (das weitere Formelgut "*եկն եւ մարմնացաւ ... շրջեցաւ ընդ մարդկան ...*", "er kam und «verleiblichte» sich ... er *wandelte unter den Menschen einher*", findet sich in mehreren armenischen Symbolfragmenten und ist auch im Äthiopischen belegt, wie ich in meiner Untersuchung nachgewiesen habe); zu **arm Ignat** cf. Catergian-Dashian, 393.

"*Sacrificium*" näher zu untersuchen: insbesondere wann der Begriff des "*Sacrificium*" aufgekommen ist und von welcher Region dies ausgegangen ist.

(2) Selbst wenn eine "Oblatio" bei der Anamnese nachweisbar ist, so ist sie als unbedeutend und keineswegs als zentral zu erachten. Den wirklichen Leitgedanken bildet der vom Volk getragene Lobpreis, der die Danksagung und den Lobpreis der vom Priester gesprochenen *Oratio post Sanctus* zusammenfaßt und in die Epiklese einmündet. Es sollte demnach also vermieden werden, daß ausgehend vom römischen Meßkanon irgendwelche Schlußfolgerungen auf die östlichen Anphoren gezogen werden.[127]

II. Zu den Redaktionen von Bas

Die verschiedenen orientalischen Rezensionen von **Bas** müssen in ihren jeweiligen *gesamten eucharistischen Formularen* untersucht werden und das von Engberding erstellte Stemma vielleicht entsprechend der neuen Forschungsergebnisse modifiziert werden.

III. Zur Oratio post Sanctus

Die *Oratio post Sanctus* (mit der *Narratio Institutionis* und der Anamnese) ist unter völlig neuen Gesichtspunkten zu untersuchen, wobei darauf zu achten ist, ob nicht bei der *Oratio post Sanctus* mit der Anamnese die jeweiligen orientalischen Taufbekenntisse heranzuziehen sind.

Eberhard-Karls-Universität Tübingen — Gabriele Winkler
Kath.-Theol. Fakultät
Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft
Liebermeisterstr. 18
D-72076 Tübingen, Deutschland

---

[127] S. dazu nun Winkler, "Ein Beispiel liturgievergleichender Untersuchung: Philologische u. strukturelle Anmerkungen zur Erforschung der Anamnese in den westlichen u. östlichen Riten" (s. oben Anm. 5).

Alexander Lingas

Festal Cathedral Vespers in Late Byzantium[1]

In his famous mystagogical treatise *On Divine Prayer* (Περὶ τῆς θείας προσευχῆς), Symeon, Archbishop of Thessalonica († 1429) and Byzantium's last great author of liturgical commentaries, reports with pride that his provincial cathedral of Hagia Sophia was the last church on earth to celebrate the daily office according to the Constantinopolitan Rite of the Great Church. Elsewhere, this ancient form of Byzantine urban worship, popularly known as the *asmatike akolouthia* or "Sung" Office, had been replaced by services celebrated according to the monastic "Jerusalem" Typikon of St. Sabas.[2] Even in Constantinople itself, according to Symeon, the performance of cathedral rite offices was limited to occasional revivals on three major feasts: the Exaltation of the Holy Cross (14 September), St. John Chrysostom (13 November), and the Dormition of the Mother of God (15 August). He attributes the abandonment of the Rite of the Great Church at its birthplace directly to the Latin conquest of 1204 which, he says, destroyed "the tradition of its good and ancient customs," and indirectly to the "many priests and cantors" required by the "Sung" Office.[3]

Symeon, as Oliver Strunk noted over forty years ago, was describing the final stages of a lengthy process of competition and mutual influence between the liturgical families—both cathedral and monastic — of Constantinople and Jerusalem.[4] Originating in Late Antiquity, this proc-

---

[1] The author gratefully acknowledges support in the form of a Social Sciences and Humanities Research Council of Canada Doctoral Fellowship and a Dumbarton Oaks Summer Fellowship (1992) while writing this study. He would also like to thank Professors Dimitri Conomos and Miloš Velimirović for supplying microfilms of manuscript sources and for helpful comments on an earlier draft.

[2] Symeon, "*Περὶ τῆς θείας προσευχῆς*" *(De sacra precatione)*, PG 155, cols. 553–56; [poorly] trans. by H. L. N. Simmons as St. Symeon of Thessalonike, *Treatise on Prayer: An Explanation of the Services Conducted in the Orthodox Church* (Brookline, Mass 1984), 21–22.

[3] PG 155, col. 556; *Treatise*, 21.

[4] O. Strunk, "The Byzantine Office at Hagia Sophia," DOP 9–10 (1956); repr. as chap. in idem, *Essays on Music in the Byzantine World* (New York 1977), 113–14, 137–38. Concise surveys reflecting the current scholarly understanding of this process are R. F. Taft, *The Byzantine Rite: A Short History, American Essays in Liturgy* (Col-

ess of interchange became particularly intense after the Constantinopolitan monks of Studios adopted the Sabaïtic Divine Office in 799, a momentous event that inaugurated four hundred years of coexistence between the asmatic and Palestinian monastic rites in the imperial capital. During this period the Studites enjoyed the clear lead in liturgical creativity, fusing the services of the Palestinian Horologion with material borrowed from the "Sung" Office to produce a new urban monastic synthesis, which they subsequently ornamented with massive quantities of newly composed hymns. Meanwhile, although traces of reverse influence may be detected in the absorption of a few Hagiopolite elements into the liturgy of the Great Church,[5] the Byzantine cathedral rite essentially continued to recapitulate Late Antique patterns of urban worship with only minor adjustments.[6] This state of affairs was disrupted by the Latin occupation of Constantinople (1204–61), after which the monastic rite was adopted as the ordinary Liturgy of the Hours at Hagia Sophia. Development in the Byzantine liturgical mainstream thereafter devolved into what Taft has called "A Tale of Two Deserts:" the dissemination throughout the Orthodox world of a second stratum of Palestinian monastic usages by the hesychast monks of Mount Athos.[7]

In addition to tracing the earlier history of the Rite of the Great Church, modern musical and liturgical scholarship has substantiated and further refined Symeon's account of its twilight existence in Late Byzantine Thessalonica. The discovery of a revised asmatic typikon compiled by Symeon himself has confirmed his cathedral's preservation of the old rites, while also revealing the full extent of his attempts to save it through liturgical reform.[8] Meanwhile, studies by Oliver Strunk,[9]

---

legeville 1992), 52–83; and idem, "A Tale of Two Cities: The Byzantine Holy Week Triduum as a Paradigm of Liturgical History," in J. Neil Alexander, ed., *Time and Community, NPM Studies in Church Music and Liturgy* (Washington, D.C. 1990), 22–23.

[5] Specific examples of such borrowing are discussed in M. Arranz, "L'office de l'*Asmatikos Hesperinos* («vêpres chantées») de l'ancien Euchologe byzantin," OCP 44 (1978) 407–08; Strunk, "The Byzantine Office" (note 4 above), 137–38; and Taft, "A Tale of Two Cities" (note 4 above), 27–31.

[6] Taft, *The Byzantine Rite* (note 4 above), 43–45.

[7] Ibid., 56.

[8] Symeon's reformed Thessalonian typikon, consisting of six separate liturgical works, is preserved only in the MS Athens 2047 (15th c.). This MS is discussed in detail by Ioannes Phountoules in 'Ο ἅγιος Συμεὼν Θεσσαλονίκης συντάκτης τυπικοῦ," chap. in *Πρακτικὰ λειτουργικοῦ συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Συμεῶνος Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Θαυματουργοῦ,* (Thessalonica 1981), 107–20; and *Τὸ λειτουρ-*

Trempelas,[10] Arranz,[11] and Georgiou[12] of the Antiphonaria Athens 2061 and Athens 2062, two Thessalonian musical manuscripts containing weekly cycles of cathedral offices, have further delineated the format and style of the asmatic ordinary.

The extraordinary celebration of the cathedral rite outside of Thessalonica has also been verified by the discovery of festal asmatic offices, including settings for feasts other than the three explicitly mentioned by Symeon, in musical manuscripts primarily dedicated to the chants of the monastic rite. However, despite the early date of the first published report of such an office[13] and the more recent discovery of their relatively wide distribution in Late Byzantine Akolouthiai manuscripts,[14] thus far they have been examined only in a pair of valuable but nonetheless preliminary studies by Hannick[15] and Touliatos.[16] Based on a mere two manuscripts each, these latter works lack any substantial cross-referencing with the Antiphonaria Athens 2061 and 2062, leaving the relationship between these festal anachronisms and the asmatic ordinary undefined.

γικὸν ἔργον Συμεὼν τοῦ Θεσσαλονίκης (Thessalonica 1965). Excerpts from Athens 2047 have been published by J. Darrouzès ("Sainte-Sophie de Thessalonique d'après un Rituel," *Revue des Études Byzantines* 34 (1976) 47–58); and B. Laourdas ("Συμεὼν Θεσσαλονίκης, «Ἀκριβὴς διάταξις τῆς ἑορτῆς τοῦ ἁγίου Δημητρίου»," *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 19 (1956) 326–41).

[9] Strunk, "The Byzantine Office" (note 4 above), 112–50.

[10] P. N. Trempelas, *Μικρὸν Εὐχολόγιον*, II (Athens 1955), 173-208 [MS 2061 only].

[11] M. Arranz, "L'office de l'*Asmatikos Hesperinos* (note 5 above), 107–30, 391–419; idem., "L'office de l'*Asmatikos Orthros* («matines chantées») de l'ancien Euchologe byzantin," OCP 47 (1981) 122–57.

[12] K. I. Georgiou, "Ἡ ἑβδομαδιαία ἀντιφωνικὴ κατανομὴ τῶν ψαλμῶν καὶ τῶν ᾠδῶν εἰς τὰς Ἀσματικὰς Ἀκολουθίας ἑσπερινοῦ καὶ ὄρθρου. Ἑλληνικοὶ Μουσικοὶ Κώδικες 2061–2062 Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης Ἀθηνῶν" (Ph.D. diss, Pontifical Oriental Institute 1976).

[13] A. Lavriotes, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* 15, no. 21 (21 July 1895) 164–66.

[14] Strunk, "The Byzantine Office" (note 4 above), 138–9.

[15] Ch. Hannick, "Étude sur l'ἀκολουθία ᾀσματική," JÖB 19 (1970) 243–260.

[16] D. Touliatos-Banker, "The 'Chanted' Vespers Service," *Κληρονομία* 8 (1976) 107–26.

TABLE 1
LIST OF MUSICAL MANUSCRIPTS CONSULTED

Cathedral Antiphonaria
MS Athens 2061: 1410–1425[17]
MS Athens 2062: 1355–85[18]

Akolouthiai[19]

MS Vienna Theol gr. 185: *ca.*1385–91	MS Athens 899: 15th c.
MS Vienna Phil. gr. 194: 15th c.	MS Athens 2401: 15th c.
MS Lavra Λ 165: Late 15th c. (?)[20]	MS Vatopedi 1527: "1434"[21]

Since a more thorough understanding of the precipitous decline of the cathedral rite requires a broader view of the Late Byzantine liturgical landscape, the present study will survey seventeen settings of festal vespers from eight musical manuscripts of the late fourteenth and early fifteenth centuries (Table 1). Along with the four previously examined by Hannick and Touliatos, these include services from two additional Akolouthiai, together with several festal offices from Athens 2061 and 2062 that have been heretofore overlooked. According to their superscriptions, all of the seventeen musical settings fall into one of three categories:

[17] On the dating of Athens 2061, see J. W. Barker, *Manuel Paleologus (1391–1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship* (New Brunswick, N.J. 1969), 453–55; Georgiou, "Ἡ ἑβδομαδιαία," xvii–xxi; and Strunk, "The Byzantine Office" (note 4 above), 116–17.

[18] See Arranz, "L'office de l'*Asmatikos Hesperinos*" (note 5 above), 391; Barker, *Manuel Paleologus* (note 17 above), 455–56; and Georgiou, "Ἡ ἑβδομαδιαία," xxix–xxxiv.

[19] Except where specially noted, dates for the Akolouthiai in this table are taken from D. E. Conomos, *The Late Byzantine and Slavonic Communion Cycle: Liturgy and Music, Dumbarton Oaks Studies* XXI (Washington, D.C. 1985), 73.

[20] This is listed by Eustratiades as a MS of the 17th century (*Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mount Athos* (Cambridge, Mass 1925), 292). On the basis of its contents, however, Miloš Velimirović has suggested in a private communication that it might be from the late 15th c.

[21] Strunk, "The Byzantine Office" (note 4 above), 115.

1) Vespers for the Exaltation of the Holy Cross
   (14 September) or Saturday Evening[22] [6 settings];
2) Vespers for Notable Feasts (εἰς ἐπισήμους ἑορτάς)[23] [8 settings]; and
3) Paschal Vespers [3 settings].

Later in the course of the present study, it will be shown that each of these groups features a distinct combination of modal designations, melodies and texts for their namesake feast(s). In the interim, a brief survey of the structures common to all of the festal evening offices of the Byzantine cathedral rite will provide the requisite historical and liturgical context for the succeeding examination of the individual musical settings.

THE FORM OF FESTAL CATHEDRAL VESPERS

The Typikon of the Great Church and Symeon's Reformed Office

Non-musical sources of the Byzantine cathedral rite transmit two closely related orders for the festal celebration of vespers: a 'pure' Constantinopolitan form that is known through such Middle Byzantine documents as the *Typikon of the Great Church*,[24] and a 'mixed' version preserved in fifteenth-century Thessalonica (Table 2). The former, which represents the asmatic rite at its zenith in the eleventh and twelfth centuries, is a deeply conservative service possessing a strong scriptural flavour. Virtually free of the non-biblical hymnography that flooded the monastic offices after the ninth century, its sung portions overwhelmingly consist of antiphonal psalmody (shown in bold print), a form of corporate prayer that has been a distinguishing characteristic of cathedral worship since Christian Antiquity, when it was adopted to encourage congregational participation.[25]

---

[22] Designated "special chanted vespers" by Touliatos ("The 'Chanted' Vespers Service," note 16 above, 109).

[23] Touliatos (ibid.) calls this type "regular chanted vespers."

[24] Ed. J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église*, OCA 165–66 (Rome 1962–63).

[25] R. F. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today* (Collegeville 1986), 54.

TABLE 2
ASMATIC FESTAL VESPERS

A	B
Typikon of the Great Church	**Symeon of Thessalonica**[28]
(Παραμονή or Λυχνικόν)[26]	(15th Century)
I - INTRODUCTORY PSALMODY	I - INTRODUCTORY PSALMODY
(sung in the narthex)[27]	*(sung in the nave)*[29]
First Antiphon (Ps. 85)	First Antiphon (Ps. 85)
Teleutaion	*Teleutaion ('Prokeimenon')*[30]
II - LUCERNARIUM	II - LUCERNARIUM
Ps. 140 with *Kekragarion*	**Psalm 140 with *Kekragarion:*** vs. 1-6b
	('Ακούσονται τὰ ρηματά μου...)
Entrance of the Patriarch	Entrance and Φῶς ἱλαρόν
	Conclusion of the psalm,
	followed by the stichera for the day
Prokeimenon	Prokeimenon
Three "Little" Antiphons	**Three "Little" Antiphons**
(Ps. 114, 115, & 116 with troparia)	**(Ps. 114, 115, & 116 with troparia)**
Festal Readings	Festal Readings and *Lite*
Apolytikia	Apolytikia
(followed by further readings and the cathedral rite office of Pannychis)	Dismissal

[26] After Arranz, "L'office de *l'Asmatikos Hesperinos*" (note 5 above), 117, 402–3; and Mateos, *Le Typicon* (note 24 above), I, xxii-xxiii.

[27] Arranz asserts that the opening psalmody was sung in the narthex, as was the custom for ferial matins ("L'office de l'*Asmatikos Hesperinos*" (note 5 above), 117). Mateos, however, maintains that the entry was performed from the side door of the sanctuary, as in modern practice (*Le Typicon*, II, 292).

[28] After Arranz, "L'office de l'*Asmatikos Hesperinos*" (note 5 above), 410–12; and Phountoules, *Τὸ λειτουργικὸν ἔργον*, 155–56.

[29] Symeon, PG 155, cols. 624–25; *Treatise*, 72. See also Darrouzès, 53 ff.

[30] Symeon (PG 155, col. 629; *Treatise*, 75) refers to the final antiphon alternatively as the *teleutaion* or "prokeimenon." The confusion of these two terms is discussed below, n. 46.

This festal service differs from weekday asmatic vespers in only two respects: Old Testament readings are added from the Prophetologion[31] and the number of psalms sung from the Constantinopolitan Antiphonarion or "distributed" Psalter is curtailed.[32] In the latter case, the normal series of one fixed and seven variable psalmodic antiphons is replaced on feast days by Psalm 85 and a single unspecified psalm called, because of its position as the final antiphon before the entrance, the *teleutaion*.[33]

In contrast, the later Thessalonian order described by Symeon has lost its archaic purity under monastic influence, and represents the *asmatike akolouthia* in the last stages of its long decline. Its entrance rite, modified to resemble that of monastic vespers and the contemporary Divine Liturgy, is purely symbolic as the clergy process from the side door of the sanctuary instead of from the nave. Also, in a curious reversal of the usual Sabaïtic practice, poetic stichera from the monastic offices have been appended to Psalm 140 after the entrance. Despite these superficial changes, however, the Late Byzantine service remains structurally identical to its forbear, possessing the same psalmody and readings. Indeed, when one takes into account the extensive revisions Symeon simultaneously made to asmatic matins in an attempt to placate popular taste,[34] including the wholesale importation of hymns and kalophonic psalmody from the Neo-Sabaïtic offices,[35] it becomes apparent that festal vespers emerged relatively unscathed.

---

[31] On this cathedral rite lectionary, see Sysse Gudrun Engberg, "The Greek Old Testament Lectionary as a Liturgical Book," *Université de Copenhague Cahiers de l'Institut du Moyen-âge grec et latin* 54 (1986) 39–48; cf. the critical edition *Prophetologium, Monumenta Musicae Byzantinae, Lectionaria* I.1:1–6, C. Høeg and G. Zuntz, eds. (Copenhagen 1939–70), II.1–2, G. Engberg, ed. (Copenhagen 1980–81).

[32] This liturgical book, unique to Constantinople, divides the biblical Psalter into seventy-four or seventy-six "antiphons" of responsorial psalms. This is further subdivided into 2,542 verses, each of which is supplied with a refrain. At vespers on ferial days, Ps. 85 led into a series of seven additional antiphons apportioned from the "distributed" Psalter on a rotating basis. See Taft, "Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite," DOP 42 (1988) 181; and Arranz, "L'office de l'*Asmatikos Hesperinos*" (note 5 above), 399–401.

[33] Arranz, "L'office de *l'Asmatikos Hesperinos*" (note 5 above), 403.

[34] Symeon, PG 155, col. 556; *Treatise*, 22.

[35] See the outlines of Symeon's reformed matins and vespers in Phountoules, *Τὸ λειτουργικὸν ἔργον*, 155–7.

TABLE 3

OUTLINE OF MUSICAL SETTINGS OF FESTAL ASMATIC VESPERS

1. Solo Intonations and Initial Choral Verse for Psalm 85
2. Solo Intonations and Initial Choral Verse for the *Teleutaion*
3. *Kekragarion*
   a) Refrain and Initial Choral Verse of Psalm 140
   b) Solo Verse ("Ὅτι πρὸς σέ, Κύριε...) at the Entrance
   c) Rubrics for the Insertion of Festal Stichera and the Prokeimenon
4. Initial Solo Verses and Refrains of the Three "Little" Antiphons

Festal Vespers According to the Musical MSS

Although they vary in completeness from manuscript to manuscript,[36] all of the Late Byzantine musical settings of festal vespers examined for this study follow a single order that is closely related to the reformed Thessalonian office described by Symeon (Table 3). As shown in outline in Table 3, this format is highly conservative and provides music for the psalmody unique to the *asmatike akolouthia*.[37] With the exception of its entrance rite, which is a mixed construction matching the corresponding portion of Symeon's reformed office in all but its omission of the hymn *Phos hilaron*,[38] this Late Byzantine order is also compatible with the tenth-century form of the service.

When their individual components are subjected to closer scrutiny, the late festal settings of vespers reveal characteristics of cathedral worship which considerably antedate the *Typikon of the Great Church*. Particularly noteworthy is the preference for antiphonal psalmody, a form already cited as an ancient feature of urban worship, to the total exclu-

[36] In general, the three MSS associated with Thessalonica (Athens 2061, 2062, and Vienna Theol. gr. 185) exhibit a laconicism presumably arising from familiarity with and easy access to the asmatic ordinary. Others like Athens 899 assume almost no foreknowledge of the cathedral rite and provide extensive rubrics, the full texts of psalms rather than just their model verses, and occasionally even a series of alternate textual possibilities for other holidays.

[37] Prokeimena, which had been common to Byzantine cathedral and monastic worship after the ninth century, would have been readily available elsewhere.

[38] Since Athens 2062 and Vienna Theol. gr. 185 antedate the episcopacy of Symeon by several decades, the intrusion of monastic elements into the entrance rite cannot be attributed solely to his attempts to "sweeten" the asmatic rite. On the originality of Symeon's reforms, see the present author's Ph.D. dissertation "Sunday Matins in the Byzantine Cathedral Rite: Music and Liturgy," (University of British Columbia, 1996) 217–18, 230–32, 252–54 and 263.

sion of verse-by-verse psalmodic structures, whether recited or kalophonic. This may be traced back to the fourth century when, according to Taft, cathedral psalmody was already distinguished by its "addition of responsories and antiphons or refrains" to assure popular participation, while "the monks ... simply recited the psalm verse by verse, or listened as a soloist did so."[39] More specifically,

> a soloist or soloists chanted the psalm verse, to which the congregation responded with a responsory — a fixed psalm verse or alleluia — or with an antiphon, i.e., a trope or refrain, a piece of ecclesiastical poetry... Other differences [i.e. with the monastic rite] are the various ministerial roles (bishop, presbyter, deacon, etc.) and the use of ceremonial-light, incense, processions-both of which were completely foreign to monastic usage.[40]

Strikingly, all four of the musical 'numbers' of festal vespers listed in Table 3 possess structures reflecting the principles of early cathedral worship enumerated by Taft. A particularly clear example is Psalm 85, the invariable first antiphon of Byzantine cathedral vespers. In musical sources ranging from a twelfth-century setting of the vespers of Pentecost[41] to the bi-weekly asmatic ordinary of Athens 2061 of the fifteenth century,[42] it takes the following form:

[Deacon:	Litany of Peace through the petition Ἀντιλαβοῦ ...]
Florid Solo:	Καὶ ἐπάκουσόν μου, δόξα σοὶ ὁ Θεός.
Deacon:	Conclusion of Litany
Priest:	*Ecphonesis*
Florid Solo:	Ἀμήν.
	Κλῖνον, Κύριε, τὸ οὖς σου καὶ ἐπάκουσόν μου, δόξα σοὶ ὁ Θεός.
Choir 1:	V. Κλῖνον, Κύριε, τὸ οὖς σου καὶ ἐπάκουσόν μου, R. δόξα σοὶ ὁ Θεός.
Choir 2:	V. Ὅτι πτωχὸς καὶ πένης ἐγώ εἰμι, R. δόξα σοὶ ὁ Θεός.
	The Choirs continue in alternation
Soloist 1:	Δόξα Πατρί...
Soloist 2:	Καὶ νῦν...
Florid Solo:	Δόξα σοὶ ὁ Θεός, δόξα σοὶ ὁ Θεός, δόξα σοὶ ὁ Θεός.

---

[39] Taft, *The Liturgy of the Hours* (note 25 above), 54.

[40] Ibid.

[41] Grottaferrata Γ. β. 35, f. 52v–72v. See D. E. Conomos, "Music for the Evening Office on Whitsunday," *Actes de XVe Congrès International d'Études Byzantines*, I (Athens: 1979), 457–65; and Strunk, "The Byzantine Office" (note 4 above), 137, 149.

[42] Discussed in Strunk, 118–20.

This is clearly an antiphonal structure incorporating the ancient urban multiplicity of liturgical roles with prescribed parts for clergy, soloists, and choirs. Although lay participation in Psalm 85 is not explicitly designated in any of the manuscripts examined for this study, an early musical source assigns not only the refrains, but also the psalm verses to the congregation.[43] Whatever the actual Late Byzantine practice, the refrains, by virtue of their brevity and manifold repetition, are as well suited to the modest capabilities of the assembled laity as melismatic intonations are to the skills of the professional soloist.

Whereas the settings of Psalm 85 preserve a fully realised antiphonal psalm, the Late Byzantine *teleutaia*, whether ferial or festal, can best be described as vestigial forms.[44] Each begins with a series of solo intonations patterned exactly after those of the preceding antiphon, with the domestikos again interjecting a florid intonation — in this case the non-psalmodic "Τὴν οἰκουμένην. Ἀλληλούϊα" ("The universe. Alleluia") — between the petitions of a diaconal litany. After the celebrant's ecphonesis, the domestikos intones the incipit of the psalm as before, only this time he is answered by a single choral verse, followed immediately by the doxology "Glory be to the Father..." and a melismatic coda recapitulating the melody of the intonation.[45] A cycle of these psalm verses, thematically related to their proper feast, is missing in the earlier *Typikon of the Great Church*, but appears in the musical manuscripts (Table 4).[46]

---

43 MS Grottaferrata Γ. β. 35. See Conomos, "Music for the Evening Office" (note 41 above), 462.

44 Because the *Typikon of the Great Church* provides no specific instructions for its performance, it is unclear whether or not the final antiphon was always sung in this shortened form. Arguing against this supposition is the musical setting of the Vespers of Pentecost in the thirteenth-century MS Ashburnham 65, which calls for Psalm 18 to be sung in its entirety. More ambivalent is the version found in the twelfth-century MS Grottaferrata Γ. β. 35, which provides several notated verses followed by a curious rubric instructing the cantor to continue "with as many verses as he wishes before proclaiming the 'Glory.'" See Conomos, "Music for the Evening Office" (note 41 above), 462–4.

45 This truncated format is undoubtedly responsible for Symeon's confusing references to the final antiphon as both a *teleutaion* and a "prokeimenon" (PG 155 col. 629; *Treatise*, 75). Not only was the text of a *teleutaion* reduced to the length of a prokeimenon, but the very same psalm verses were often used in both liturgical genres. For example, "Ὑψοῦτε Κύριον" (Ps. 98:5), the *teleutaion* for the feast of the Holy Cross, also appears as the proper prokeimenon (and introit) for the Divine Liturgy of 14 September.

46 This finding disproves Arranz's conjecture ("L'Office de l'*Asmatikos Hesperinos*," note 5 above, 403) that the usual final antiphon of the day was used.

TABLE 4

INCIPITS OF *TELEUTAIA* ACCORDING TO THE MUSICAL MANUSCRIPTS[47]

Feast Day	***Teleutaion***
Nativity of the Theotokos	Ἀνάστηθι Κύριε εἰς τήν ἀνάπαυσίν σου (Ps. 131:8)
Holy Cross	Ὑψοῦτε Κύριον τόν Θεόν ἡμῶν (Ps. 98:5)
Entrance of the Theotokos	Ἀπενεχθήσονται τῷ Βασιλεῖ (Ps. 44:15)
Christmas	Ἐκ γαστρὸς πρό ἑωσφόρου (Ps. 109:3)
Theophany	Ἡ θάλασσα εἶδε καὶ ἔφυγεν (Ps. 113:3)
Candlemas	Ἐγνώρισε Κύριος τὸ Σωτήριον αὐτοῦ (Ps. 97:2)
Annunciation	Εὐαγγελίζεσθε ἡμέρας ἐξ ἡμέρας (Ps. 95:2)
Easter or Saturday Evening	Ἀναστήτω ὁ Θεός (Ps. 67:2)
Transfiguration	Θαβώρ καί Ἑρμών (Ps. 88:13)
Dormition	Ἀνάστηθι Κύριε εἰς τήν ἀνάπαυσίν σου (Ps. 131:8)
Theotokos	Μνησθήσομαι τοῦ ὀνόματός σου (Ps. 44:18)
St. John the Baptist or a Martyr	Δίκαιος ὡς φοίνιξ (Ps. 91:13)
All Saints or a Group of Martyrs	Τοῖς ἁγίοις τοῖς ἐν τῇ γῇ (Ps. 15:3)
Apostles	Εἰς πᾶσαν τήν γῆν (Ps. 18:5)
Hierarchs	Τό στομα μοῦ λαλήσει (Ps. 48:4) *Alternate:* Οἱ ἱερεῖς σου Κύριε ἐνδύσονται (Ps. 131:9)
Righteous	Τίμιος ἐναντίον Κυρίου (Ps. 115:6)

The *teleutaion* is followed immediately by an antiphonal performance of Psalm 140, a text that has been associated with the Christian ritual of evening lamplighting or *lucernarium* since Late Antiquity.[48] Unlike the previous antiphons from the "distributed" Psalter, this psalm commences

Significantly, these texts frequently appear elsewhere as prokeimena, alleluiaria, and verses between hymns of monastic *litai*.

[47] The verses for the Nativity and Entrance of the Theotokos, Christmas, Theophany, Candlemas, Annunciation, Transfiguration, and Dormition are from a list of festal propers on folios 44v–45r of Athens 2062, while the rest may be found in the extraordinary musical settings for their respective feasts (cf. *infra*, Tables 6–8).

[48] Taft, *The Liturgy of the Hours* (note 25 above), 33ff., and 212.

without a florid introduction and features a longer refrain called the *kekragarion*, which is actually a short troparion proper to the feast.[49] Some manuscripts prefix the entire composition with an initial performance of the *kekragarion*,[50] while others proceed directly to the psalm's first verse,[51] leaving the exact order of precedence unclear. In any case, the first eight verses of Psalm 140 are always chanted in alternation by the two antiphonal choirs according to the same psalm-tone, followed in each instance by the *kekragarion*.

While these verses are being sung, the clergy make their entrance.[52] Symeon describes this as a grand procession from the sanctuary led by the celebrant, who is followed by lampbearing readers, deacons, and priests.[53] When the clergy arrive at the centre of the nave, the celebrant recites the prayer of the entrance and the deacon proclaims "Σοφία, ὀρθοί."[54] This exclamation cues the domestikos to chant the verse "Ὅτι πρός σέ, Κύριε, Κύριε" in a loud voice and slightly florid melodic style as the procession resumes. The *kekragarion* is then sung, followed by the second choir with "Φύλαξόν με ἀπὸ παγίδος...," and once again the refrain.

At this point in the entrance rite, all of the musical settings mandate the chanting of additional psalm verses with poetic stichera, yet disagree among themselves as to the manner in which this should be accomplished. Athens 2062 explicitly states that the first of four or six stichera should be attached to the half-verse "Πεσοῦνται ἐν ἀμφιβλίστρῳ αὐτῶν οἱ ἁμαρτωλοί" (Ps. 140:10a),[55] thus affixing the monastic hymns directly to the end of Psalm 140. Athens 899, on the other hand, instructs the domestikos to change the mode and begin a series of eight or ten stichera after the antiphonal performance of Psalm 141.[56] This latter practice of essentially appending the entire monastic order for the entrance to the

---

[49] The texts of these refrains are discussed below in the context of their respective feasts.

[50] Athens 2401 (Notable Feasts), Athens 2062, Lavra Λ 165, and Vatopedi 1527.

[51] Athens 2401 (Holy Cross) and Vienna Phil. gr. 194.

[52] According to Lavra Λ 165, the procession leaves the sanctuary after the fifth verse "Σὺν ἀνθρώποις ἐργαζομένοις τὴν ἀνομίαν..." (Lavriotes, 165). Symeon specifies the eighth "Ἀκούσονται τὰ ῥήματά μου..." (Phountoules, *Τὸ λειτουργικὸν ἔργον*, 155).

[53] This order is given by Symeon for days when a priest officiates. When a hierarch is celebrant, the procession is slightly more elaborate. See Darrouzès, 54–59.

[54] In Symeon's reformed rite, the *Phos hilaron* is sung after the prayer but before the deacon's proclamation (ibid., 54–55).

[55] Asmatic Vespers for the Holy Cross, f. 54v.

[56] Holy Cross Vespers, f. 195r.

asmatic *kekragarion* is also supported by Athens 2401, which dictates the insertion of stichera after the verse "Ἐκ βαθέων [ἐκέκραξά σοι, Κύριε...]" (Ps. 129:1).[57] Of the remaining manuscripts, Athens 2061 and Vienna Theol. gr. 185 contain no detailed rubrics, while Lavra Λ 165, Vatopedi 1527, and Vienna Phil. gr. 194 merely indicate that additional psalm verses are to be sung with the festal hymns after "Φύλαξόν με ἀπὸ παγίδος" (Ps. 140:9), meaning that either of the two formats could be employed.[58]

At the conclusion of the mixed entrance rite, traditional cathedral vespers resumes with the prokeimenon of the day, followed by the diaconal litany "Εἴπωμεν πάντες." After an additional "little" litany and its

TABLE 5

THE THREE "LITTLE" ANTIPHONS OF ASMATIC VESPERS

Antiphon 1: Psalm 114

Domestikos:	Vs.	Ἠγάπησα ὅτι εἰσακούσεται Κύριος τῆς φωνῆς τῆς δεήσεώς μου.
	R.	Ταῖς πρεσβείαις τῆς Θεοτόκου, Σῶτερ σῶσον ἡμᾶς.
Choir 2:	Vs.	Ὅτι ἔκλινε τὸ οὖς αὐτοῦ ἐν ἐμοί.
	R.	Ταῖς πρεσβείαις...

The choirs complete the psalm in alternation (4 verses)

Choir 1:	Vs.	Δόξα Πατρί...
	R.	Ταῖς πρεσβείαις...
Choir 2:	Vs.	Καὶ νῦν...
	R.	Ταῖς πρεσβείαις...

[Little Litany]

Antiphon 2: Psalm 115

Domestikos:	Vs.	Ἐπίστευσα διὸ ἐλάλησα.

[57] Vespers of Notable Feasts, f. 244v.

[58] It is not clear from Symeon's published works which of these two psalmodic formats his reformed rite used for the performance of stichera. According to Phountoules (*Τὸ λειτουργικὸν ἔργον*, 155), 10 stichera (6 resurrectional and 4 from the Menaion) were sung at Thessalonian Saturday vespers, while only six were chanted on other days (six from the Menaion on feast days, or 3 from the Oktoechos with 3 from the Menaion on ordinary days). Regardless of their number, the appointed stichera were always followed by a doxastikon and a theotokion.

	R.	Σῶσον ἡμᾶς Υἱὲ Θεοῦ, ὁ ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν[59] (ὁ ἐν ἁγίοις θαυμαστός),[60] ψάλλοντάς σοι ἀλληλούια.
Choir 2:	Vs.	Ἐγὼ δὲ εἶπα ἐν τῇ ἐκστάσει μοῦ πᾶς ἄνθρωπος ψεύστης.
	R.	Σῶσον ἡμᾶς Υἱὲ Θεοῦ...

The choirs complete the psalm in alternation

Choir 1:	Vs.	Δόξα Πατρί... Ὁ μονογενὴς υἱός...
Choir 2:	Vs.	Καὶ νῦν... Τὴν ὑπερένδοξον τοῦ Θεοῦ Μητέρα· καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων ἁγιωτέραν· ἀσιγήτως ὑμνήσωμεν· καρδίᾳ καὶ χείλεσι Θεοτόκον αὐτὴν ὁμολογοῦντες, ὡς κυρίως γεννήσασαν Θεὸν σεσαρκωμένον, καὶ πρεσβεύουσαν ἀπαύστως ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν.[61]

[Little Litany]

Antiphon 3: Psalm 116

Domestikos:		Αἰνεῖτε [florid intonation][62]
Choir 1:	Vs.	Αἰνεῖτε τὸν Κύριον πάντα τὰ ἔθνη.
	R.	Ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς.
Choir 2:	Vs.	Ἐπαινέσατε αὐτόν πάντες οἱ λαοί.
	R.	Ἅγιος ὁ Θεός...
Choir 1:	Vs.	Ὅτι ἐκραταιώθη τό ἔλεος αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς.
	R.	Ἅγιος ὁ Θεός...
Choir 2:	Vs.	Καὶ ἡ ἀλήθεια τοῦ Κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα.
	R.	Ἅγιος ὁ Θεός...
Choir 1:	Vs.	Δόξα Πατρί...
	R.	Ἅγιος ὁ Θεός...
Choir 2:	Vs.	Καὶ νῦν...
	R.	Ἅγιος ὁ Θεός...
Domestikos:		Ἅγιος ὁ Θεός... [florid coda]

---

[59] Refrain for Pascha, Saturday Evening, and, with the exception of Athens 2062, Holy Cross.

[60] Refrain for the Vespers of Notable Feasts in all MSS, and for the feast of the Holy Cross in Athens 2062.

[61] Text after Lavriotes, 165.

[62] Asmatic Vespers of the Holy Cross in Athens 2062 lacks the intonation and follows the pattern established by the previous two antiphons, assigning the first verse and refrain to the domestikos. The musical style of this setting, which is notably simpler than the others, is discussed *infra*, pp. 16–20.

ecphonesis "Σὸν γάρ ἐστι τὸ ἐλεεῖν καὶ σώζειν," the domestikos intones the opening verse of the three "little" antiphons, the final musical item regularly appearing in the extraordinary festal settings of asmatic vespers. Although their textual relationship to the beginning of the Divine Liturgy has attracted the attention of Symeon and later commentators,[63] it can be seen from Table 5 that they are typically Constantinopolitan in design and structurally suited to congregational participation.[64] Like the original asmatic core of the *kekragarion*, all three are antiphonal psalms with a short troparion interpolated after each verse. Ornamenting this psalmodic form are Justinian's hymn "Ὁ μονογενὴς υἱός" and the theotokion "Τὴν ὑπερένδοξον τοῦ Θεοῦ Μητέρα" at the end of the second antiphon, and a melismatic rendition of the Trisagion by the domestikos at the end of the third antiphon that serves as a coda to the set. The evening service then concludes with the festal prophecy readings, the apolytikia of the day, and the dismissal.

Summary

While Late Byzantine festal asmatic vespers differed only superficially from its eleventh-century predecessor, the four musical 'numbers' in musical manuscripts reveal common traits hearkening back to much earlier traditions of urban worship:

1) Non-scriptural hymnography is kept to a bare minimum in the authentically asmatic portions of the service, the stichera attached to the *kekragarion* being a late incursion from the monastic rite.

---

[63] Symeon, PG 155, col. 625; *Treatise*, 72 [NB Simmons' translation is defective at this point, omitting a phrase of ten words]. Cf. Strunk, "The Byzantine Office" (note 4 above), 135–6.

[64] Recent research into the three antiphons of the Byzantine eucharist has shown that they were once a separate office of the Constantinopolitan stational liturgy that was simply prefixed to the Liturgy on certain days. Even though its psalm verses have been suppressed, the eucharistic Trisagion also has similar roots in antiphonal psalmody. While the connections between the stational liturgy and the asmatic offices have yet to be thoroughly investigated, the similarity in form of the three antiphons of vespers and liturgy, combined with the existence of similar structures in the cathedral services of Trithekte and Pannychis, would seem to indicate that triads of antiphonal psalms with short troparia are the Constantinopolitan form *par excellence*. For the history of the three antiphons of the Divine Liturgy, see J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship: The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, OCA 228 (Rome 1987), 214–19; and R. F. Taft, "How Liturgies Grow: The Evolution of the Byzantine Divine Liturgy," chap. in *Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding* (Washington, D.C. 1984), 173–177.

2) The major musical forms preserve ancient cathedral patterns of antiphonal psalmody incorporating refrains designed to foster congregational participation.

3) Reflecting the ancient diversity of ministerial roles, these same antiphonal forms also feature a division of labour between clergy, soloists, choirs, and congregation reflecting their respective gifts and abilities. In particular, soloists are allotted florid intonations, choirs chant the psalms, while the congregation repeats short refrains or troparia.

These preliminary observations, however, are based almost entirely on text and rubrics, with only passing references to musical style. Since music can reinforce or obscure an existing textual form — a point made abundantly clear by the proliferation of *kalophonia* in the fourteenth-century monastic offices — we shall now consider the individual musical settings and their treatment of text.

Vespers for the Exaltation of the Holy Cross

Music or rubrics for asmatic vespers of the Exaltation of the Holy Cross (Table 6) appear in six of the eight manuscripts examined for this study, among which two distinct variants of the office may be distinguished. The three Thessalonian manuscripts, Athens 2061, Athens 2062, and Vienna Theol. gr. 185, require the performance of a version in the second plagal mode, which is followed in each case by music and rubrics for the nocturnal "Acclamation in the Trullo," a special archiepiscopal rite for 14 September described by Symeon in his unpublished typikon.[65] While Athens 2061 and Vienna Theol. gr. 185 specify this variant only by brief and nearly identical rubrics calling for the "usual psalmody" of asmatic vespers in mode Plagal II,[66] Athens 2062 fortuitously provides the appropriate music and text.

[65] Phountoules, *Τὸ λειτουργικὸν ἔργον*, 47. This rite included an interesting combination of kalophonic psalmody and acclamations for the celebrating hierarch and the reigning monarchs. Hannick ("Étude sur l'ἀκολουθία ᾀσματική", note 15 above, 247ff.) discusses the music provided for this office on f. 286r–289r of Vienna Theol. gr. 185, but mistakes it for a peculiar form of asmatic vespers.

[66] E.g. Athens 2061 f. 73r, "Ἡ ὕψωσις τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ· εἰς τὸν ἑσπερινὸν ἡ συνήθης στιχολογία τοῦ ᾀσματικοῦ ἑσπερινοῦ· ἦχος πλ. β´ τὰ ἰδιόμελα καὶ τὰ ἑξῆς τῆς ἀκολουθίας καὶ ἀπόλυσις."

TABLE 6

ASMATIC VESPERS FOR THE FEAST OF THE HOLY CROSS

	Athens 2061 f. 73r	**Athens 2062** f. 53r–55r	**Vienna Theol. gr. 185** f. 286r	**Vienna Phil. gr. 194** f. 486r–489r	**Athens 899** f. 192v–197r	**Athens 2401** f. 242r–243v
Alternate Days of Celebration	—	—	—	Saturday Vespers[c]	St. John Chrysostom and St. Demetrios[b]	Saturday Vespers[c]
Mode of Psalm 85	Pl. II[a]	Pl. II	Pl. II[a]	III (intonation) and Pl. IV (psalm)	III (Nana)	III and Pl. IV (Nana)
Teleutaion/ Eisodikon: Text and Mode	—	Ὑψοῦτε Κύριον τὸν Θεὸν ἡμῶν (Pl. II)	—	Ὑψοῦτε Κύριον τόν Θεὸν ἡμῶν (Pl. IV/Nana) *Alternate:* Ἀναστήτω ὁ Θεός[a]	Ὑψοῦτε Κύριον τὸν Θεὸν ἡμῶν (Nana)	Ὑψοῦτε Κύριον τόν Θεὸν ἡμῶν (III and Pl. IV/Nana) *Alternate:* Ἀναστήτω ὁ Θεός[a]
Kekragarion and Psalm 140	—	Δέσποτα Κύριε, σοὶ μόνῳ ἀναπέμπομεν (Pl. II)	—	Τὴν σωτήριόν σου ἔγερσιν (Nana)	Τὴν σωτήριόν σου ἔγερσιν (Nana)	Τὴν σωτήριόν σου ἔγερσιν (Nana)
Stichera called for in MS?	—	Yes	Yes	Yes	Yes	Yes
"Little" Antiphons (Long or Short)	—	Short (2nd Antiphon: ... ὁ ἐν ἁγίοις)	—	Long (2nd Antiphon: ... ὁ ἀναστάς)	Long (2nd Antiphon: ... ὁ ἐν ἁγίοις)	Long (2nd Antiphon: ... ὁ ἀναστάς)
Followed by the *Rite in the Trullo*?	Yes	Yes	Yes	No	No	No

NOTES: [a] Rubrics or text only, no music provided.

[b] The same two saints are listed again with the music for "notable" feasts on f. 197v of this MS where they properly belong.

[c] "Καὶ εἰς ἡμέραν κυριακὴν ἤτοι τῷ σαββάτῳ ἑσπέρας."

Vespers for the Holy Cross in Athens 2062 begins on f. 53r of the manuscript with a setting of Psalm 85 in the second plagal mode that faithfully reflects the ancient multiplicity of ministerial roles by providing intonations and a final coda (*perisse*) for soloists, together with a choral psalm-tone and a congregational refrain (Example 1). Structurally identical to the ferial version in the same mode for Monday evening transcribed by Strunk from Athens 2061, it features music that is only marginally more elaborate.[67] As in the ferial setting, the domestikos proclaims his intonation "And hearken unto me: Glory to Thee, O Lord" between the diaconal petitions "'Αντιλαβοῦ" and "Τῆς Παναγίας," thereby establishing the mode and cadential formulas of the following psalm. After the litany's ecphonesis and final "Amen," the entire first verse of Psalm 85 is sung in the same mildly florid style, augmenting the previous intonation with the psalm's opening four words. The choir then repeats the text of this initial verse with a simpler melody and a stock psalmodic cadence, cueing a short and musically elementary refrain that could easily be copied by the congregation.[68] All of the remaining verses of Psalm 85 are subsequently sung by the choirs according to this psalm-tone, followed each time by the response. Following the short doxology, the setting is brought to a close by the soloist with a modified recapitulation of his initial melodic material.

In the middle of the following diaconal "little" litany, the domestikos once again interjects a florid intonation in the same mode (Example 2) in order to establish the melodic parameters for the following *teleutaion*. This final antiphon is limited to a single choral verse (Psalm 98:1), and is followed immediately by the small doxology, over which is telescoped the final reprise of the florid intonation. Instead of repeating the cadence on A which had invited the diaconal petitions following both Psalm 85 and "Τὴν οἰκουμένην," the doxology ends on E, thus allowing a smooth transition to Psalm 140.

The ancient core of asmatic vespers commences with the *kekragarion* of the feast, "Δέσποτα Κύριε, σοὶ μόνῳ ἀναπέμπομεν," which is also the refrain for the second Thursday (i.e. the vigil of Friday) in the two-week asmatic ordinary of Athens 2061. Not particularly festive, the melody for this short troparion in Athens 2062 is of only slightly more musical inter-

---

[67] "The Byzantine Office," 119.

[68] The same refrain is found in Strunk's ferial version (ibid.).

est than the service's previous refrains (Example 3a).[69] The first choral verse of Psalm 140 then establishes a psalm-tone that cadences on E, as does the ensuing repetition of the *kekragarion*. As before, subsequent verses of the psalm are not written out because they would have been sung in the same manner as their model. Music is again provided for the soloist's verse at the entrance "Ὅτι πρὸς σέ, Κύριε, Κύριε,"[70] but it is little more than a lightly ornamented psalm-tone leading into another performance of the refrain (Example 3b). The first half of the psalm's last verse ("Πεσοῦνται ἐν ἀμφιβλίστρῳ αὐτῶν οἱ ἁμαρτωλοί") concludes the traditional cathedral *lucernarium* and introduces the monastic idiomela, which begin with the sticheron "Σήμερον ξύλον ἐφανερώθη"[71] (Example 3c).

After rubrics mandating the performance of other stichera and the evening prokeimenon — designated here by the term "δοχή," the cathedral name of its choral refrain[72] — the initial verses and refrains of the three "little" antiphons in mode Plagal II appear with musical notation, duplicating those provided for the weekly asmatic "ordinary" on folios 2r–3r of the same manuscript. Like most of the psalmody examined thus far, the antiphons are distinguished by liturgical utility rather than musical interest, seeming more like inflected recitation than song (Example 4a). At the end of the second antiphon, a notated incipit is given for the longer troparion, "Ὁ μονογενὴς Υἱός," but even this fragment gives scant promise of a more melodious idiom (Example 4b). Relief from congregational *Gebrauchsmusik* arrives only at the end of the antiphons in the form of a florid solo coda to the Trisagion in mode IV (Example 4c).

The second group of manuscripts present a version of cathedral vespers for the Exaltation of the Holy Cross that seems genuinely festal, particularly when placed alongside the sober plagal second psalmody of Athens 2062. Although variously notated as mode III or mode Plagal IV, Athens 899, Athens 2401, and Vienna Phil. gr. 194 all employ the same bright C modality throughout a common group of melodies. These chants in turn display a more expansive and melodious vocal idiom,

---

[69] A simpler ferial version appears on f. 37r of Athens 2062.

[70] Athens 2062 f. 54r. Symeon describes the entrance briefly in his treatise *On Divine Prayer* (PG 155, cols. 628–29; *Treatise*, 75–76), and at length in the excerpt of the Athens 2047 published by Darrouzès ("Sainte-Sophie de Thessalonique," 54–59).

[71] In modern usage, this hymn is assigned to the vespers of the forefeast on the evening of 12 September. See, for example, *Μηναίον Σεπτεμβρίου* (Athens 1970), 153.

[72] The musical and textual components of Byzantine prokeimena are discussed in S. Harris, "The Byzantine prokeimena," *Plainsong and Medieval Music* 3 (1994) 133–47.

which may be seen in the opening solo and choral verses of Psalm 85 (Example 5). Despite the change in musical style, however, the psalmodic structures of asmatic vespers remain intact. As before, the modality and cadential formulas of the introductory psalm are introduced through the mechanism of interrelated intonations and codas for soloists. More importantly, the bulk of Psalm 85 is once again sung by the choirs in a liturgical recitative with the addition of a relatively simple refrain. The *teleutaion,* which clothes the telescoped structure of Plagal Second vespers in more appealing melodic and modal garb, and the *kekragarion* (Example 6) present similar cases. Of the portions traditionally allotted to the congregation and choir, only the "little" antiphons have changed significantly, progressing from recitation to melody (Example 7).

Like its counterpart in Athens 2062, the version of Holy Cross Vespers featuring brighter modalities shares material with the ordinary weekly cycles of the Thessalonian Antiphonaria. The musical settings of Psalm 85, the intonations to the *teleutaion,* and the entire *kekragarion* are borrowed, with only minor variations, from the vespers of Saturday evening as found in both Athens 2062[73] and the first week of Athens 2061.[74] Interestingly, Athens 2401 and Vienna Phil. gr. 194 actually list Saturday evening as an alternate time of celebration for their offices, providing the resurrectional *teleutaion* "'Αναστήτω ὁ Θεός" (Psalm 67:1) as a substitute for "'Υψοῦτε Κύριον,"[75] together with the corresponding form of the second "little" antiphon ("ὁ ἀναστάς"). Although the scribes of these two manuscripts may merely have been displaying their knowledge of the asmatic *ordinarium,* their inclusion of Saturday propers raises the intriguing possibility of continued weekly celebrations of cathedral rite vespers outside of Thessalonica.

---

[73] F. 36r–39v.

[74] F. 21r–23r.

[75] Cf. Table 6. This would also explain why Athens 899, which, despite its identical musical content, does not prescribe Saturday performance of its setting, fails to mention Psalm 67:1 as an alternate *teleutaion* and has the hagiological weekday form of the second "little" antiphon ("ὁ ἐν ἁγίοις θαυμαστός").

Curiously, Athens 899 lists the feasts of St. John Chrysostom and St. Demetrios as appropriate days for the celebration of the vespers of the Holy Cross. The same two feasts, however, are also listed among the rubrics for the subsequent setting of vespers for notable feasts beginning on f. 197v of this MS. Since this latter form of vespers contains the propers for the commemoration of saints, it seems reasonable to assume that the former attribution is due either to scribal error or to the fact that the "little" antiphons presented on f. 195v-197r are intended for use with both settings.

VESPERS FOR NOTABLE FEASTS

Musical settings of vespers for notable feasts are the most widely distributed asmatic evening offices in the sources examined for this study, appearing in seven of the eight manuscripts (Table 7). While a number of these festal services also provide sub-headings explaining that their music is intended for the commemoration of the Theotokos and other great saints,[76] all of the settings essentially follow a single uncomplicated musical model that is closely related to the asmatic vespers of the Holy Cross in Athens 2062. Each begins with the same plagal second setting of Psalm 85 previously encountered in Athens 2062, followed by the corresponding intonation "Τὴν οἰκουμένην. 'Αλληλούϊα." At this point, the proper *teleutaion* for the feast is sung to the melody already used for the final antiphon in the Holy Cross Vespers of Athens 2062. Athens 899, Athens 2401, Lavra Λ 165, and Vienna Phil. gr. 194 provide the verse for martyrs "Δίκαιος ὡς φοίνιξ" with musical notation, while the settings for notable feasts in Athens 2061 and 2062 transmit the text for apostles "Εἰς πᾶσαν τὴν γῆν." Other alternate texts are included in the manuscripts Vatopedi 1527, Lavra Λ 165, and Athens 2401, the last of which also contains music for the Marian *teleutaion* "Μνησθήσομαι τοῦ ὀνόματός σου."

The familiar mode Plagal II setting of Psalm 140 is accompanied by two *kekragaria* in the musical manuscripts. The first of these is the generic troparion "Ἑσπερινὴν θυσίαν" (Example 8), which can be altered to match the occasion.[77] The second is the Marian *kekragarion* "Θεὸν ἐκ σοῦ σαρκωθέντα," a simpler but modally identical version of which appears in the ferial vespers for Friday in Athens 2062 (Example 9). Both of the festal hymns are musically uncomplicated and follow the format of the Holy Cross chants in Athens 2062.

The vespers for notable feasts depart from the second plagal mode only at the three "little" antiphons, for which Lavra Λ 165 and Vatopedi 1527 transmit the festal versions encountered above in the non-Thessalonian vespers of the Holy Cross. Rubrics in Athens 899, Athens 2401, and

---

[76] Athens 2062 presents a special case, as it contains an additional setting especially for Thessalonica's patron St. Demetrios (listed in Table 7 as "2062B"). This presumably corresponds to the first asmatic vespers in the second plagal mode at the church of Καταφυγή outlined by Symeon, who also prescribes a second and more solemn performance of evensong in mode I at St. Demetrios. See B. Laourdas, "Συμεὼν Θεσσαλονίκης, «Ἀκριβὴς διάταξις τῆς ἑορτῆς τοῦ ἁγίου Δημητρίου»," 328–30.

[77] According to Lavra Λ 165 (Lavriotes, 165), the phrase "διὰ τοῦ Ἀθλοφόρου" may be changed to any of the following: "διὰ τῆς Θεοτόκου," "διὰ τοῦ Ἀποστόλου," "διὰ τοῦ Ἱεράρχου," or "διὰ τοῦ Ὁσίου."

ASMATIC VESPERS FOR NOTABLE FEASTS

	Athens 2061 f 49v–50r	**Athens 2062A** (εις ἐπισήμους) f. 49v–50r	**Athens 2062B** (St Demetrios) f 135r	**Athens 899** f. 197v–199r	**Athens 2401** f 243v–245r	**Lavra Λ 165** f 274r–276v	**Vatopedi 1527** f 310v–312v	**Vienna Phil. gr. 194** f. 489r–490v
Other Feasts	——	——	——	St. Demetrios and St. John Chrysostom[c]	Memorials of Great Saints	Feasts of the Theotokos, St. John the Baptist, Apostles, Martyrs, Hierarchs, and the Righteous (εἰς ὁσίους)	Feasts of the Theotokos, Apostles, Prophets, Martyrs, and the Righteous (εἰς ὁσίους)	Memorials of Great Saints
Mode of Psalm 85	Pl II	Pl II	Pl II	Pl II	Pl II	Pl II	Pl II	Pl II
Teleutaion/ Eisodikon Text and Mode	Εις πᾶσαν την γῆν (Pl II)	Εἰς πᾶσαν τὴν γῆν (Pl II)	—— *[Intonation only]* (Pl II)	Δίκαιος ως φοίνιξ (Pl II)	Δίκαιος ως φοίνιξ *Alternates:* • Μνησθήσομαι τοῦ ὀνόματός σου • Τὸ στόμα μοῦ λαλήσει • Τοῖς ἁγίοις τοῖς ἐν τῇ γῇ • Τίμιος ἐναντιον Κυριου • Εις πᾶσαν τὴν γῆν (Pl II)	Δίκαιος ὡς φοίνιξ *Alternates* • ("Τῆς Θεοτόκου")[d] • Εἰς πᾶσαν τὴν γῆν • Τὸ στόμα μοῦ λαλήσει • Οἱ ἱερεῖς σου Κύριε • Τίμιος ἐναντίον Κυρίου (Pl II)	Δίκαιος ως φοίνιξ *Alternate.* • Μνησθήσομαι τοῦ ὀνόματός σου[a] (Pl II)	Δίκαιος ὡς φοίνιξ (Pl. II)
Kekraganon and Psalm 140	——	——	Εσπερινὴν θυσιαν (Pl II)	Εσπερινὴν θυσίαν (Pl. II)	Ἑσπερινὴν θυσίαν *Alternate.* Θεὸν ἐκ σοῦ σαρκωθέντα (Pl II)	Εσπερινὴν θυσίαν *Alternate.* Θεὸν ἐκ σοῦ σαρκωθέντα (Pl II)	Εσπερινὴν θυσίαν *Alternate:* Θεὸν ἐκ σοῦ σαρκωθέντα[a] (Pl II)	Ἑσπερινὴν θυσίαν *Alternate:* Θεὸν ἐκ σοῦ σαρκωθέντα[a] (Pl. II)
Stichera called for in MS?	——	——	——	Yes	Yes	Yes	Yes	Yes
"Little" Antiphons (Long or Short)	——	——	——	[Long][b]	[Long][b]	Long	Long	[Long][b]

[NO]TES: [a] Rubrics or text only, no music provided
[b] Rubrics only for a setting elsewhere in the same MS
[c] Toulíatos ("The Chanted Vespers Service," 108) misreads the abbreviation ℟ as "Christmas."
[d] Unspecified Marian verses.

Vienna Phil. gr. 194 also require these elaborate settings of the antiphons, which are attached to their preceding Holy Cross offices. Athens 2061 and Athens 2062, on the other hand, contain neither music nor rubrics for the "little" antiphons, making it unclear whether their long or short form is intended.

ASMATIC PASCHAL VESPERS

The cathedral rite vespers of Pascha are transmitted only by the three Thessalonian manuscripts (Table 8). Formally identical to the other settings examined thus far, they display an ornate melodic style akin to that of the second group of manuscripts for the feast of the Holy Cross, but are distinguished from these by their introductory psalmody in mode I.[78] They also employ the resurrectional *teleutaion* found both in Saturday Vespers of the asmatic *ordinarium* and in the non-Thessalonian settings for the feast of the Holy Cross. None of the manuscripts, however, transmit a notated version of the *kekragarion* "Τὴν σωτήριόν σου ἔγερσιν," nor do they indicate whether or not it was sung in the same mode as the preceding *teleutaion,* as we have observed in every other setting. Perhaps the usual Saturday melodies in the fourth plagal mode were chanted, in which case Psalm 140 and its Paschal refrain would have been modally and stylistically consistent with the following long festal version of the "little" antiphons. In any case, these antiphons, which we previously encountered among the non-Thessalonian settings for the feast of the Holy Cross, are followed by a florid setting of the Easter troparion "Χριστὸς ἀνέστη" in the same bright modality, the only instance of a complete apolytikion in any of the settings of asmatic vespers examined for this study (Example 10).

CONCLUSION

The different configurations of asmatic vespers present a spectrum of festivity, running from the ferial to the resurrectional, that adds further definition to our image of the Late Byzantine cathedral rite. Operating

---

[78] A setting of Psalm 67:1 in mode I appears as the second antiphon for the asmatic matins of Wednesday on f. 9r of Athens 2061. While its choral psalm-tone and the beginning of its solo intonation resemble those of Paschal vespers, the cadences provided for the soloist are somewhat simpler.

TABLE 8

ASMATIC PASCHAL VESPERS

	Athens 2061 f. 48r–49v	**Athens 2062** f. 47r–49r	**Vienna Theol. gr. 185** f. 289v–291r
Mode of Psalm 85	Mode I	Mode I	Mode I
Teleutaion/Eisodikon: Text and Mode	Ἀναστήτω ὁ Θεος (Mode I)	Ἀναστήτω ὁ Θεος (Mode I)	Ἀναστήτω ὁ Θεος (Mode I)
Kekragarion and Psalm 140	Τὴν σωτήριόν σου ἔγερσιν (Mode I)	Τὴν σωτήριόν σου ἔγερσιν (Mode I)	Τὴν σωτήριόν σου ἔγερσιν (Mode I)
"Little" Antiphons	Long with Χριστὸς ἀνέστη (Pl. IV)	Long with Χριστὸς ἀνέστη (Pl. IV)	Long with Χριστὸς ἀνέστη (Pl. IV)

within a single textual format, they may be listed in order of increasing musical complexity and solemnity:

1) Asmatic Vespers in the plagal second mode, characterised by an austere musical idiom that often verges on inflected speech and is closely related to the weekday cathedral ordinary;

2) The Vespers of Notable Feasts, an intermediary form combining the introductory psalmody and lucernarium of the former setting with the long festal version of the three "little" antiphons;

3) Holy Cross/Saturday Evening Vespers, featuring more elaborate solo intonations and tuneful choral refrains, and variously notated in modes III or Plagal IV;

4) Paschal Vespers, with introductory psalmody in the first mode and a florid setting of the apolytikion for Easter.

In view of their late date, perhaps the most striking thing about even the most ornate of these musical settings is their overall sobriety and respect for the underlying antiphonal form. Most of the text of any given psalm is sung by the chorus according to an uncomplicated reciting tone, followed repeatedly by refrains that, although varying from inflected speech to fully-realised melodies, never exceed the capabilities of a congregation. Florid passages for soloists on the other hand, appear only at certain strategic points (such as the beginning or end of a musical section), unlike the kalophonic psalmody which had overrun the contemporary monastic vigil. Moreover, the restrained formulaic style of these carefully delineated solos is reminiscent of the old Asmatikon,[79] appearing especially tame when compared to the rhapsodic flights of fancy employed by Koukouzeles and his successors. In short, the musical idiom of the manuscripts is as conservative as the cathedral rite itself.

If, in their musico-liturgical totalities, festal cathedral rite services pale in comparison with their intricate and lengthy Neo-Sabaïtic counterparts, what then of Symeon's effusive praise of the *asmatike akolouthia* with its "many priests and cantors?" First of all, the evocative appellation of the "Sung" Office can still be explained by a crucial difference between

---

[79] The Asmatikon was the choirbook of the Middle Byzantine period. Interestingly, Hannick has noted that the prokeimena in Vienna Theol. gr. 185 are closely related to those of the Asmatikon. See "Thessalonique dans l'histoire de la musique ecclésiatique byzantine," chap. in *Ἡ Θεσσαλονίκη: Μεταξὺ Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως* (Thessalonica 1982), 116–17.

Constantinopolitan and Hagiopolite usages for the continuous application of the Psalter already noted by Strunk: the cathedral rite always sings its daily allotment of "distributed" psalmody, whereas the monastic rite chants its appointed biblical kathismata only on weekends and feasts.[80] Secondly, when one turns to the question of the personnel necessary to perform each rite, it becomes apparent that Symeon's assertion that the monastic services "can be performed by one person" and are "often celebrated without chants in the cenobitic monasteries"[81] is an exaggeration. Although the Horologion indeed makes provision for the private recitation of certain offices and even contains rubrics allowing for their performance without a priest, this option was restricted in practice to weekday ferias.[82] Every weekend and on major feasts, the entire community would gather for the celebration of the *agrypnia*, or all-night vigil,[83] which was also home to many of the most virtuosic and complex forms of the new "Koukouzelian" repertory of chant.[84] In reality, therefore, the festal offices of both rites require at least a priest, a deacon, acolytes, and antiphonal choirs with soloists.[85]

---

[80] "The Byzantine Office," 130–31.

[81] PG 155, col. 556; *Treatise*, 22.

[82] The "lavriote" system of Late Byzantine hesychast monasticism, in which monks spend the week in solitary prayer but come together on the weekends for the resurrectional vigil and the Sunday eucharist, is discussed in Taft, "Mount Athos," 187–88. It is interesting to note that this "Neo-Sabaitic" compromise between strictly cenobitic and anchoritic monasticism may still be seen on Mount Athos today. At the monastery of Xeropotamou, for example, the author has observed the contrast between exuberant and splendid weekend services and weekday offices that were performed not only with reduced forces, but also with a quiet and plain manner of chanting presumably meant to reflect monastic *katanyxis*. Even at Simonos Petras, which maintains well-staffed antiphonal choirs throughout the week, a clear difference may be noted between ferial and festal services.

[83] This vigil service was codified by the hesychast, biographer of Gregory Palamas, Ecumenical Patriarch, and native Thessalonian Philotheos Kokkinos during his tenure as abbot of the Great Lavra on Mount Athos in the "Διάταξις τῆς ἱεροδιακονίας" (Goar, 1–8 = PG 154, cols. 745–66).

[84] E.g. *Anoixantaria*, the First Kathisma of the Psalter, and the *Polyeleos*. For a full discussion of the new musical idiom in general and the music for the vesperal portion of the vigil in particular, see E. V. Williams, "John Koukouzeles' Reform of Byzantine Chanting for Great Vespers in the Fourteenth Century" (Ph.D. diss., Yale University, 1968). Of special interest is the musical supplement, which provides a good cross section of the chants for the *Invitatorium* Δεῦτε προσκυνήσωμεν, Ps. 103, and the first stasis of the first kathisma of the Psalter.

[85] Philotheos mentions the following participants in his *Diataxis* of the *agrypnia:* a priest, a deacon, a canonarch, two readers, and antiphonal choirs. In addition to the

Given that the Neo-Sabaïtic offices were often more complicated than the cathedral services they replaced, it seems likely that public opinion may have had more to do with the downfall of "Sung" worship than any hypothetical shortage of trained clerics and musicians in the twilight years of Byzantium. Symeon's report of dissatisfaction with the *asmatike akolouthia* in Thessalonica indicates that public enthusiasm for the old urban rite, a critical prerequisite for worship centred on congregational participation, was generally lacking.[86] On the other hand, the Archbishop's ironic addition of monastic hymnography and psalmody as "sweetening and seasoning"[87] to the "Sung" Office confirms the laity's taste for these forms of worship and praise.[88] When the contemporary vitality and wide distribution of the Neo-Sabaïtic tradition are also taken into account, one is inevitably led to the conclusion that monastic worship, in which liturgy is largely delegated to specialists, had become the truly popular rite.

Although an exploration of the reasons for this enormous shift in liturgical piety and æsthetics is beyond the scope of this short study, a general "law" of liturgical development ennunciated by Baumstark and frequently cited by Taft may be invoked to explain the survival of the archaic service of cathedral vespers on major feast days.[89] Simply put, this principle states that the highest seasons usually retain the oldest forms, which is certainly the case with the extraordinary celebration of asmatic

---

canonarch and readers, the musical Akolouthiai manuscripts regularly call for a minimum of two other soloists, namely the domestikoi of the right and left choirs.

Although cathedral and monastic forms of worship employ similar sets of musical and clerical personnel, the way in which each deploys them once again reflects crucial differences in origin and liturgical ethos. The musicians required for a Neo-Sabaïtic vigil are necessarily specialists capable of negotiating its intricate order, abundance of ecclesiatical poetry, and elaborate musical idiom. Largely unburdened by such musical and textual complexities, the *asmatike akolouthia* reflects the ancient diversity of ministerial roles, carefully dividing the People of God's labour (*leitourgia*) between the various participants in the liturgical assembly — clergy, soloists, choirs, and congregation — according to their respective gifts.

[86] PG 155, col. 556; *Treatise*, 22.

[87] Ibid.

[88] The incorporation of monastic forms into cathedral worship was not a new development, for examples of this phenomenon may be found in the Middle Byzantine *Typikon of the Great Church*. See Arranz, "L'Office de l'*Asmatikos Hesperinos*" (note 5 above), 407–8; and Strunk, "The Byzantine Office" (note 4 above), 137–38.

[89] A. Baumstark, "Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit," *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 7 (1927) 1–23; cf. Taft, "How Liturgies Grow" (note 64 above), 175; and idem, *The Liturgy of the Hours* (note 25 above), 282.

vespers outside of Thessalonica. One may therefore account for the occasional replacement of the more popular Neo-Sabaïtic offices with their anachronistic cathedral counterparts in Late Byzantium without recourse to questionable comparisons between "Sung" and monastic worship.

European Humanities Research Center
University of Oxford
47 Wellington Square
Oxford OX1 2JF, U.K.
alexander.lingas@modern-languages.oxford.ac.uk

Alexander Lingas

Music Examples

Example 1
Vespers of the Holy Cross: Psalm 85 (Athens 2062)

a) Solo Intonation (f. 53r)

domestikos

Καὶ ἐ - πά- κου - σόν μου · δό - ξα ——

σοι ὁ Θε ιιε ου ε —— ὁ Θε- ός.

b) After the Ecphonesis (f. 53r)

domestikos

᾿Α-μήν. Κλί- νον Κύ - ρι - ε τὸ οὖς σου, καὶ ἐ -

πά- κου - σόν μου · δό - ξα —— σοι ὁ

(chorus)

Θε ιιε ου ε γγε - ός. Κλί- νον Κύ- ρι - ε τὸ οὖς

(refrain)

σου καὶ ἐ - πά- κου- σόν μου · δό - ξα σοι ὁ Θε- ός.

Καὶ οἱ λοιποὶ στίχοι.

c) Perisse (f. 53v)

Δόξα. καὶ νῦν · εἶτα περισσὴν τὸ αὐτό

(domestikos)

Δό - ξα σοι ὁ Θε - ός, δό - ξα σοι,

δό - ξα —— σοι ὁ Θε - ɥε ου ε

γγε —— ὁ —— Θε - ός.

Example 2
Vespers of the Holy Cross: Teleutaion (Athens 2062)

a) Solo Intonation (f. 53v)

domestikos

Τὴν οἰ -κου - μέ - νην———.

ἀ - χα- χα - λε - ου - ε ἀλ-λη- λού - ϊ-

α———.

b) After the Ecphonesis (f. 53v–54r)

domestikos

᾿Α-μήν. ῾Υ- ψοῦ- τε Κύ - ρί - ον τὸν Θε- ὸν ἡ- μῶν καὶ

προσ- κυ- νεῖ- τε τῷ ὑ- πο- πο- δί- ῳ τὸν πο- δῶν αὐ-τοῦ, ὅ- τι ἅ-
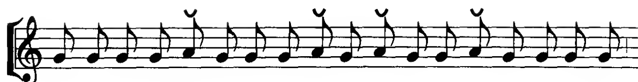
γι - ος——— ἐ - στιν———.

ἀ - χα- χα - λε - ου - ε ἀλ- λη- λού -
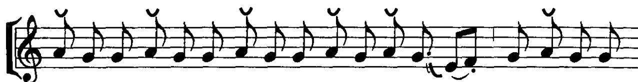
ϊ - α.

(chorus)
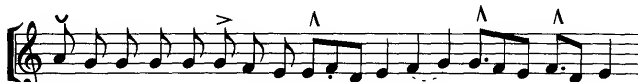
῾Υ- ψου-τε Κύ- ρι- ον τὸν Θε-ὸν ἡ- μῶν καὶ προσ-κυ-νεῖ- τε
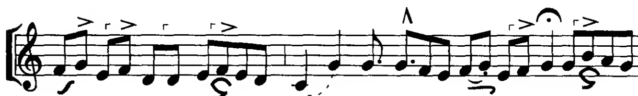


τῷ ὑ- πο- πο - δί - ῳ τὸν πο- δῶν αὐ-τοῦ, ὅ- τι ἅ - γι- ος ἐ- στιν.
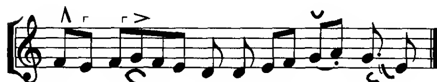


Δό- ξα Πα-τρὶ, καὶ Υἱ- ῷ, καὶ Ἁ- γί- ῳ Πνεύ-μα- τι· καὶ νῦν, καὶ ἀ -



εί, καὶ εἰς τοὺς αἰ- ῶνας τῶν αἰ - ώ - νων · Ἀ - μήν



(ην)————————. Ἀ - χα- χα - λε -



ου - ε ἀλ- λη- λού - ϊ - α.

Example 3
Vespers of the Holy Cross: Psalm 140 (Athens 2062)

a) Kekragarion (f. 54r)

Δέ-σπο- τα Κύ - ρι- ε, σοὶ μόνῳ ἀ - να- πέ-μπω-μεν ἑ - σπε-

ρι - νὸν ὕμ - νον· ἐ - λέ - η - σον ἡ - μᾶς. ἡ- μᾶς.

b) Solo Verse at the Entrance (f. 54r–54v)

Ὅ - τι πρὸς σέ, Κύ - ρι - ε, Κύ- ρι- ε οἱ ὀφ- θαλ-

μοί μου· ἐ- πι σοὶ ἤλ- πι- σα, μὴ ἀν- τα- νέ λῃς τὴν ψυ - χήν μου.

c) Final Verse and Incipit of the First Sticheron (f. 54v)

(verse)

Πε- σοῦν-ται ἐν ἀμ - φι- βλή- στρῳ αὐ- τῶν οἱ ἁ - μαρ- τω - λοί·

(sticheron)

Σή - με - ρον ξύ - λον ἐ - φα - νε - ρώ - θη·

Example 4
Vespers of the Holy Cross: Antiphons (Athens 2062)

a) First Antiphon (f. 54v)

(verse)

'Η- γά- πη- σα ὅ - τι εἰ- σα-κού-σε- ται Κύ- ρι- ος τῆς φω- νῆς τῆς δε-

ή - σε - ώς μου. *(refrain)* Ταῖς πρεσ- βεί- αις τῆς Θε - ο- τό - κου

Σῶ- τερ, σῶ- σον ἡ - μᾶς.

b) After the Second Antiphon (f. 55r)

Δό - ξα Πα-τρί, καὶ Υἱ- ῷ, καὶ 'Α- γί- ῳ Πνεύμα- τι· 'Ο μο -

νο- γε- νὴς Υἱ- ὸς καὶ Λό-γος τοῦ Θε- οῦ.

c) Third Antiphon: Final Solo Trisagion (f. 55r)

Λε ——, λέ - γε - τε. Ἅ - γι -
ος ὁ Θε - ός, ἅ - γι - ος ——
ἰ - σχυ - ρος ——
(ος), ἅ - γι- ος ἀ - θά - να - τος, ἐ - λέ - η -
σον —— ἡ- μᾶς, ἐ- λέ - η - σον
ἡ - μᾶς, ϗε ου α γγα ας.

Example 5
Vespers of the Holy Cross: Initial Solo and Choral Verses of Psalm 85 (Vienna Phil. gr. 194, f. 486r–486v)

domestikos

Ἀ-μήν. Κλί- νον Κύ - ρι - ε τὸ οὖς σου,

καὶ ἐ - πά- κου - σόν

(ον) μου δό

ξα σοι ὁ Θε- ου

ὅλοι ἀπὸ χοροῦ

ε γγε - ο - ου - ός. Κλί - νον Κύ -

(refrain)

ρι - ε τὸ οὖς σου καὶ ἐπά- κουσόν μου· δό - ξα σοι ὁ Θε- ός.

ἕτερος χορός

(refrain)

Ὅ- τι πτωχός καὶ πένης εἰ- μι ἐ - γώ · δό - ξα σοι ὁ Θε- ός.

Example 6
Vespers of the Holy Cross: Kekragarion
(Athens 899, f. 194v–195r)

Κύ- ρι- ε ἐ - κέ - κρα- ξα πρὸς σέ, εἰ- σά - κου- σόν μου·

πρόσχες τῇ φω - νῇ τῆς δε- ή - σε - ώς μου, ἐν τῷ κε- κρα- γέ- ναι

με πρὸς σέ ——· Τὴν σωτή- ρι- όν σου ἔ- γερ- σιν δο- ξά- ζο -

μεν φι- λάν - θρω - πε.

Example 7
Vespers of the Holy Cross: Refrain of the First Antiphon
(Vienna Phil. gr. 194, f. 488v)

Ταῖς πρεσ- βεί - αις τῆς Θε - ο - τό - κου,

Σῶ - τερ, σῶ - σον ἡ - μᾶς.

Example 8
Vespers of Significant Feasts: Kekragarion
(Athens 899, f. 198v)

Ἑ - σπε-ρι- νὴν θυ- σί- αν προσ - φέ - ρο- μέν σοι,

ὁ Θε - ός——, ἣν πρόσ- δε- ξαι δι- ὰ τοῦ α᾽- θλο-φό - ρου καὶ

σῶ - σον ἡ - μᾶς.

Example 9
The Kekragarion "Θεὸν ἐκ σοῦ σαρκωθέντα"

a) Feasts of the Theotokos (Athens 2401, f. 244v)

Θε - ὸν ἐκ σοῦ σαρ-κω-θέν-τα ἔγ- νω- μεν, Θε- ο- τό - κε Παρ-

θέ- νε· αὐ-τὸν ἱ- κέ-τευ- ε σω- θῆ- ναι τὰς ψυ - χὰς ἡ - μῶν.

b) Friday Vespers (Athens 2062, f. 28v)

Θε- ὸν ἐκ σοῦ—— σαρ- κω- θέν-τα ἔγ- νω- μεν, Θε - ο- τό- κε Παρ-

θέ - νε · αὐ- τὸν ἱ- κέ- τευ- ε σω- θῆ- ναι τὰς ψυ- χὰς ἡ - μῶν.

Example 10
Paschal Vespers: Troparion of Pascha
(Vienna Theol. gr. 185, f. 291r)

Χρι - στὸ- γγος ἀ - νέ -

στη - ου - η ἐκ νε - κρῶν——

(ῶν) ——, θα- νά - τῳ θά - να - τον πα - τή -

σας, καὶ τοῖς ἐν τοῖς μνή - μα - σι ζωὴν χα-ρι- σά -

μέ - νος———. Χρι- στό - γγος·

Andrej Piattchits

The Roman Catholic Church and the Tsar in Nineteenth-Century Belorussia (Belarus)

In Belorussia (= Belarus), Eastern Christianity under the guise of Russian Orthodoxy met Roman Catholicism in Polish dress. Belorussian history demonstrates how cultural rivalry originally involving two halves of the Roman Empire continued throughout the centuries in an isolated corner of Europe.

The Russian Empire first placed its seal on the Belorussian lands after the Polish partitions at the end of the eighteenth century. It incorporated them into its newly created Северо-Западный Край (Northwest Territory).[1] The Territory comprised six provinces: Grodno, Mogilev, Minsk, Vitebsk, Vilnius and Kaunas (Kovno). Belorussians lived mainly around Mogilev, Vitebsk, Vilnius, Grodno and Minsk. In addition, the region had its share of Poles, Lithuanians, Latvians, Jews and other smaller ethnic groups.

To the South was the Юго-Западный Край and the provinces of Volhynia, Podolia and Kiev. Here the population was mostly Ukrainian, although the two regions were sometimes grouped together into a larger Западный Край ruled by governors-general in Kiev and Vilnius and by governors in each of the provinces. *De facto* unification of these newly acquired territories was, however, by a long shot not completed with their annexation *de jure*. True incorporation demanded planned organisation and prolonged effort.

For the builders of the Romanov Empire, the restoration of long lost territories once under the aegis of Kievan Rus and populated by subjects of the Polish crown, some of whom professed an Eastern Orthodoxy similar to their own, meant realising Russia's historical mission. It reflected nineteenth century Russian national consciousness, a Slavophile offshoot of the "Third Rome" idea. The latter eventually evolved political

---

[1] The terms Северо-Западный Край, Северо-Западные Губернии, Западиый Край, Западные Губернии were used in the course of the nineteenth century to describe not only the Belorussian lands but also areas which today belong to Lithuania, Poland and the Ukraine. Since they do not at all coincide with the frontiers of contemporary Belarus, the older terminology is used in this article. Likewise the capital of contemporary Lithuania — Vilnius — is often mentioned since it was the political and cultural centre of the same region.

implications which overrode its original theocratic and eschatological direction. While the западники (Westernizers) at first defended Roman Catholic culture, before degenerating into nihilism, the more extreme славянофилы opposed everything "non-Russian" as hostile to the "national spirit." Popular and less prudent "slavophilia" proclaimed outright hatred for the West and especially for Roman Catholicism. Iosif Semaško, once Uniate and later Russian Orthodox Metropolitan of Lithuania, a main actor on the ecclesiastical scene of Russia's Western provinces, showed that he was no stranger to this thought. He described Uniate contemporaries, less eager to convert to Orthodoxy than he as a: "(Pro-Polish) faction, fed by Roman Catholic propaganda always at war with the East."[2]

At first Russian public opinion was puzzled by the ethnic complexities inherent in the population of the newly acquired region. It tended to consider the region as a "Polish" province, especially in view of the strong Latin rite population and its heavily polonised Uniate clergy.[3] Even later, the issue of introducing Russian as the language of Latin rite para-liturgical devotions met with strong opposition on the part of tsarist authorities, although their position gradually changed to favour russification. At first, however, a Polish Dominican, Bogusław Onichomowski, received a stern reprimand for daring to preach a sermon in Russian and thereby attract Russian Orthodox to participate in the worship of an essentially foreign, Polish religion.[4]

Nevertheless, already in the reign of Ekaterina II and certainly by the time of Nikolaj I, the territories taken from Poland were "officially" declared исконно российские (immemorially Russian), in order to justify the process of "inculturation" already begun by the state apparatus.

State sponsored assimilation had both ethnic and religious implications. Eastern Slavic inhabitants of the western region were discouraged from evolving a distinct ethnic identity which would set them apart from the Russians of the interior. Nonetheless, the nationality policy of the Romanov Empire was inconsistent and complex. Non-Russians were sometimes classed simply as инородцы (aliens), although this distinction was at times exclusively applied — with venom — to the Jews and "other nomads" of Siberia and Central Asia. Until 1905 the very existence of

---

[2] *Записки Иосифа Митрополита Литовскаго*, 2 (Санкт-Петербург 1883), 562.

[3] Ad. Stankiewicz, *Rodnaja mowa u światyniach* (Wilnia 1929), 47.

[4] Č. Sipovič, "The Language Problem in the Catholic Church in Byelorussia from 1832 to the First World War", *The Journal of Byelorussian Studies* 3 (1973/1), 9.

other eastern Slavonic peoples besides the Great Russians was officially inadmissible. Both Ukrainians (малороссияне) and the still more shadowy Belorussians were considered branches of one, indivisible Russian ethnicity. Their languages were classified наречия великороссийскаго языка (dialects of Great Russian). Evfimij Karskij, a noted linguist, was until 1917 forced to refer to Belorussian, the principle object of his lifelong study as белорусское наречие.[5] Publication of lexica and anthologies of folk literature, even in Belorussian "dialect" was often prohibited by ever vigilant state censorship, quick to discover traces of ethnic provocation and separatism even in the most innocent of folk song collections.[6]

Related to ethnicity was religion. Later observers noted how local people in the western territories equated Roman Catholicism with Poland and Orthodoxy with Russia. This led to problems in determining the ethnicity of local inhabitants. Many unlettered Uniates were ignorant of the dogmatic niceties which divided them from Orthodoxy. Even Russians, visiting the area, were struck by the way people determined their nationality:

> Under the current system of education and in view of our total lack of contact with the people, our Orthodoxy alone makes us Russians, just as the Catholicism of the Belorussians makes them Poles. Pole equals Catholic, Catholic equals Pole. This concept is so widespread here, that everyone uses it without distinction ... in one and the same family you can find Poles and Russians. Hard to believe? Here it's so common that no one is even surprised. Until the law was passed which forced the children of mixed marriages to profess Orthodoxy — a law, it must be said, which not only did not attain its aim but complicated matters even further, — sons were baptised in the religion of their father while daughters followed the religion of the mother. As a result, it is easy to find many families, where brothers are Catholic and sisters Orthodox, just as the contrary is true. You cannot imagine how deeply Catholics feel themselves Poles and Orthodox Russians, in spite of the fact that they are siblings by blood. Judge for yourself about Polish feeling in Belorussia. Catholicism is so strong here, that any Russian senses the atmosphere, as soon as he crosses the border ...[7]

The religious makeup of the Северо-западный край reflected the famed tolerance of some of the Polish kings to whom the area once belonged. It was a mosaic of Eastern Orthodox and Old Believers, Roman Catholics

---

[5] Arnold McMillin, "Belorussian," *The Slavic Literary Languages* (New Haven 1980), 111.

[6] Compare A. Шлюбскі, "Адносіны расійскага ўраду да беларускай мовы ў XIX ст." *Запіскі Аддзелу гуманітарных навук Инстытуту беларускай культуры* (Мінск 1928), 303-337.

[7] С. Шолкович, *Сборник статей разъясняющих польское дело по отношению к Западной России* (Вильна 1885), 321.

and Uniates, Tatar Muslims and Ashkenazi Jews, as well as several Protestant churches and sects. Eventually, tsarist policy tried to restrict the activities, to a greater or lesser degree, of all "non intrinsically Russian" creeds in order to transform local religious pluralism into a system anchored in Russian Orthodox uniformity. All non-Russian Orthodox creeds were popularly described as иноверческие исповедания (foreign faiths) — a counterpart to the ethnic инородцы — although officially only non-Christian religions (Judaism, Islam, Buddhist "Lamaism" and "other forms of paganism") were grouped under this label.

All non-Russian Orthodox religions of the Empire, deemed not expressly harmful to state and folk were accorded "protection" or mere "toleration" but subject to discriminatory legislation. "Freedom of conscience" in the modern sense did not exist in imperial Russia. Conversion of Russian Orthodox to other, even Christian faiths, was forbidden and subject to punishment by law.[8] Convincing others to change their Orthodox faith was considered an even more serious offence and could be punished with prison or Siberian exile. All non-Russian Orthodox were not permitted to proselytise or in any way diffuse their beliefs among Orthodox Russians.

Aside from the Uniate Church, to which the majority of Belorussian Christians belonged at the time of the annexations, Roman Catholicism was intrinsic to the cultural experience of the Belorussian lands. The Западный Край included six Roman Catholic dioceses during the nineteenth century: 1) the archdiocese of Mogilev and the dioceses of 2) Vilnius, 3) Minsk (liquidated in 1868), 4) Samogitia 5) Luck-Žitomir, and 6) Kamenec (liquidated in 1867).

Neither was the Catholic Church only a religion of the upper classes. It had adherents on all social levels in the nineteenth century Belorussian lands. This fact is not evident in statistics recorded by the Russian government. R. D'Erkert's *Atlas Ethnographique des Provinces habitées en totalité ou en partie par des Polonais* (S.-Peterburg 1863), once privileged information, provided a more accurate picture than other popularly diffused materials. Roman Catholic Belorussians were estimated at 1.500.000 in 1897. D'Erkerts *Atlas* showed that they were primarily confined to the more western areas. In 1863, Vilnius Diocese had 386.608 Catholic Belorussians as opposed to only 531.964 Orthodox. In Mogilev,

[8] Compare Peter Waldron, "Religious Toleration in Late Imperial Russia," *Civil Rights in Imperial Russia* (Oxford 1989), 104-105.

further to the East, there were only 47.193 Belorussian Catholics as opposed to 1.173.511 Orthodox.[9]

I. Zelinskij, an otherwise unknown imperial official and historian, confirmed Catholic influence even among Orthodox Belorussians. In his report on local affairs which he submitted in 1864,[10] he mentioned that many Belorussian Orthodox priests at the beginning of the 1860's preferred

> ... to speak Polish. Almost all of them speak Polish to one another and with family members ... some don't even know Russian.[11]

Russian travelers noted the spread of Polish customs among local people:

> ... in spite of the fact that local Uniates accepted Orthodoxy almost a quarter of a century ago, the Orthodox peasantry continues to observe Uniate practices. Russian visitors, passing through the area, often take them for Catholics. Instead of greeting each other normally (with the usual "здравствуйте"), they say "Glory be to Jesus Christ!" (Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus) in the Polish manner. In their churches, they make prostrations lying on the floor in the form of a cross (krzyżem), crawl about on their knees and sing Catholic hymns (кантычки). After the Orthodox liturgy, they attend the sermon (kazanie) of the Catholic priest in his church. On holidays, they take part in Catholic processions, holding crosses and banners...[12]

Orthodox priests in the western lands filled their churches with statues and paintings (not icons!) in Western style so that they resembled the Polish *костелы*. They even rang bells in the Catholic way. This meant not ringing the bell by pulling on a rope hanging from the bell's "tongue," but by moving the axis of the bell itself.

Zelinskij also noted:

> Even today many peasants speak to the parish priest calling him ксендз in the Polish way ...[13]

Some newly converted formerly Uniate Russian Orthodox spoke of their new faith as "schismatic."[14] Liturgical celebrations held in local churches deviated conspicuously from the "Synodal rite." Zelinskij, an

---

[9] Sipovič, "The Language Problem," (see note 4 above), 5.

[10] И. Зелинский, *Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генеральнаго штаба. Минская губерния*, I, (Санкт-Петербург 1864), 571.

[11] Зелинский, *Материалы для географии* (see note above), 573.

[12] А. Миловидов, *Заслуги графа М. Н. Муравьева для Православной Церкви в Северо-Западном Крае* (Харьков 1900), 39.

[13] Зелинский, *Материалы для географии* (see note 10 above), 573.

[14] Ibid.

army officer who undoubtedly harboured little sympathy for crypto-Catholics, commented on the strange way former Uniates sang the liturgy:

> Their bizarre church singing lies like a stone on the Russian heart. It is melancholy and foreign to Orthodoxy.[15]

The Russian administration and its bureaucracy, on the other hand, still pushed for uniformity, allowing little deviation from accepted practices for the former Uniates of the Empire.[16]

Belorussian religious culture was unique since it combined elements of Slavonic pre-Christian religion with both Catholicism and Orthodoxy as well as giving birth to the Uniate religious experience — an attempt at synthesising Eastern and Western Christianity. The history of the Uniate Church in Belarus has been dealt with elsewhere as the theme of numerous studies, both positive and negative.[17] Its presence can hardly be ignored. Uniate church affairs took their toll on the interaction of the Roman Catholic Church and the Russian government. Heavily polonised, the Uniates remained under the strong influence of the Latin rite.

Since Belorussia bordered East and West, the local inhabitants were generally open minded in matters of religion and readily adopted elements of both cultural traditions. Both Orthodox and Catholics took Easter food to church for a blessing. Catholics wore the wedding ring on the right hand as did the Orthodox. Orthodox churches of the region were full of baroque ornamentation, borrowed from their Catholic neighbours.

This cultural symbiosis played against the background of the two Polish rebellions against tsarist authority, which the Poles viewed as an occupying power. Belorussian historians tend to view the insurrections divorced from a strictly Polish context, as anti-imperialist, democratic movements aimed at restoring the Lithuanian Grand Duchy, once dominated by Belorussian culture and free of "Muscovite" interference. Marxist historians likewise emphasised with undo exaggeration the non spe-

---

[15] Ibid.

[16] Zelinskij seems to have been a rare exception to the rule.

[17] Compare Л. Гарошка, "Пад знаком «русскае і полскае веры»" *Божым Шляхам*, 60-65 (1954-1955); *Записки Иосифа митрополита литовскаго* (Санкт-Петербург 1883); "Записки Василия Лужинскаго, архиепископа Полоцкаго," *Православный собеседник* (1884), W. Lencyk, *The Eastern Catholic Church and Czar Nicholas I* (Roma 1966); Г. Шавельский, *Последнее воссоединение с православной церковью униатов белорусской епархии* (Санкт-Петербург 1910).

cifically "Polish" character of the uprisings and their broad "democratic" character.

Imperial Russia wished to identify territorial unification with ethnic assimilation. Naturally, a most effective instrument was the Russian Orthodox Church. Roman Catholicism, a foreign religion, needed to be limited through fostering and strengthening Orthodoxy. The latter willingly assumed its role as the obedient servant of the state apparatus. At the same time it pursued its own, justifiably honest goals.[18] The real heart of the conflict did not revolve around the relationship of Roman Catholicism and Eastern Orthodoxy to the Russian government. It was a cultural conflict which used religious confessions as tools.

Dismantling Catholicism's external structure was complicated since the tsarist regime could not forget its domestic and even more vital foreign policy, which involved Roman Catholic and Protestant Europe — both as enemy and ally. It proceeded slowly. Aimed at uprooting Catholic traditions in the Западный Край, it increased restrictions after the rebellion of 1863-1864.

The first blow struck church buildings and religious houses, depriving the Catholic Church of its financial structure. The Russian administration correctly estimated that this would diminish Catholic influence among the people. On a long term, Russian authorities tried introducing various "reforms" to lower the living standard of the Roman Catholic clergy, rendering them poorer and the equals of their Orthodox brethren. Consequently, they became less influential.

The Russian government next attempted to infiltrate the Catholic Church's "Holy of Holies" — its educational institutions. First it forbade instruction in Polish. Next, it took elementary, secondary, and to a certain degree higher education away from the control of the Catholic clergy. It tried to alter the special ethnic self-identity of the Западный Край and aimed at its complete russification. Political and social pressure was extreme and accompanied by repressive legislation meant to frighten those who dared oppose it. The Russian Empire's new subjects nevertheless resisted and defended their different "non-Russian Orthodox" religious tradition and particular culture.

The battle was poorly matched. The Russian Empire held economic, social and political advantages. It freely appointed officials, loyal to Rus-

[18] While the history of Christianity in the Belorussian lands has not been well researched, it can be argued that it first appeared at the end of the tenth century in its Eastern form. Roman Catholic influence began only during the fourteenth century.

sian culture and opposed to Catholicism, to all key positions and transferred or replaced recalcitrants. This included all administrators of high and middle rank, directors and teachers of all educational institutions and a few more prominent landowners.

After 1863-1864, the tsarist administration adopted clearly punitive measures in subduing the revolt. Local Roman Catholic intellectuals were eliminated, removed from power and stripped of social standing. Even after the general amnesty granted to rebels, Catholic priests were permitted to return from exile only after the case of each was thoroughly examined.[19]

Concentrating on the Roman Catholic Church as the principle inspirer of anti-Russian activity, the regime forced it out of the Eastern gubernias of the Северо-Западный Край by the end of the last century. Catholics could better survive in the regions to the West, which bordered directly on Poland. Here Roman Catholic culture could not be completely annihilated. Today's Catholic renaissance in Belarus began precisely in this region — a renaissance ushering in an era of cultural rivalry yet to come.

RISE AND FALL: CATHOLIC AND ORTHODOX CHURCHES — A VARIABLE RATIO

Toward the middle of the last century in Belorussia, the prime mover of many events of doubtful legitimacy was the tsarist bureaucrat Count Mihail Nikolaevič Murav'ev. His cruelty in subduing the rebellion of 1863-1864 and zeal for ordering draconian punishments earned him the unflattering sobriquet "The Hangman of Wilno" (Муравьев-Вешатель). Surprisingly enough, young Murav'ev was involved in the Decembrist plot. When the revolt was crushed, he was able to avoid punishment. Soon, he adopted conservative views and became a convinced supporter of the autocracy.

Already as vice-governor of Vitebsk (1827-1835) and later governor of Grodno and Mogilev, he noted Catholic influence in the Northwest Territory. In his report to the sovereign (Всеподданейшая записка 1831 года), he clearly expressed his opinion regarding Catholics in western Russia and offered a solution.

---

[19] *Полное собрание законов Российской Империи*, 45, № 44601, 3 (= ПСЗ).

According to Murav'ev, the clergy was by far the "most pernicious element" among the Catholics, resisting attempts "to acquire by means of favours" their friendship:

> (their clergy) ...identify Catholicism with Polish independence. Obviously, they will try to incite citizens to revolt unless decisive measures (allowing Catholic worship and its rituals to proceed unchanged) are taken to decrease their influence. The clergy should be stripped of their accumulated wealth. They should be prevented from pouring hatred for everything Russian into the souls of the young people whose upbringing rests in their hands.[20]

According to Aleksandr Milovidov, Murav'ev's biographer, the Count found the Northwest Territory

> ... neither Russian nor Orthodox; neither judging by outward appearance nor by the elements which composed the local population...[21]

The same author remarked how very few Orthodox churches stood at the time of Lord Murav'ev's arrival. Those that existed were miserably poor "sometimes almost indistinguishable from ordinary dwelling places".[22]

Uniate church buildings in the region were equally humble. On the other hand, the area abounded in sumptuous Latin rite churches, monasteries and convents. The Russian traveller noticed with astonishment the many Roman Catholic chapels, crosses and statues. They gave the region a "Catholic" appearance — almost like a part of Poland — and, most significantly "... in these lands, from earliest times, religion is linked to nationality".[23]

In order to hem Catholic influence, Murav'ev suggested closing Catholic religious houses and churches reputed as centres of the revolt. He recommended confiscating their property and awarding the buildings to the Orthodox. The number of Catholic priests and monks should likewise be reduced. They certainly should not be allowed to "wander aimlessly about the region."[24] Church officials were strictly forbidden to accept new vocations without prior notification of the local authorities.

Murav'ev succeeded in implementing his plan. It later served as a guideline for several future laws. Already the Tsar's edict (1832) ordered

---

[20] А. Миловидов, *Меры принятые гр. Муравьевым к ограждению православнаго населения от латинско-польской пропаганды в Северо-Западном крае* (Вильна 1900), 4.

[21] Миловидов, *Меры принятые гр. Муравьевым*, 3.

[22] Ibid., 3.

[23] Ibid., 4.

[24] Ibid., 9.

officials to inspect Catholic monasteries and churches and question their right to exist. One hundred ninety-one of the three hundred and four religious houses in the Northwest Territory were liquidated as "useless and harmful."[25]

Another inspection discovered that many monasteries had served as centres of the rebellion. Others were overcrowded and the number of religious was over the canonical norm. All these factors provided grounds for closure.[26]

In the wake of further investigations, a whole series of legal measures (указы) and government rulings (правительственные распоряжения) was enacted limiting Catholic activity. Seventy per cent of the laws passed over a period of seventy years (1830-1880) were already put into effect during the 1830's.[27]

Since the local centre of Catholicism was the church building, Roman Catholic authorities tried to construct more parish churches. The major obstacle to their plans was a law, first passed in 1819, and later confirmed on three subsequent occasions (1828, 1831 and 1836).[28] It forbade building "heterorthodox churches" (иноверческие храмы) without the permission of higher regional and diocesan authorities.

This restriction could frequently be circumvented by means of a ruse. A Roman Catholic landowner owning property in an Orthodox or formerly Uniate area was allowed to build a domestic chapel where masses could be offered for deceased family members.[29] The chapel was built on the nobleman's land, sometimes right in the cemetery. Often, the "chapel" was large enough to be mistaken for a church. Not only did diocesan authorities generally allow requiem masses to celebrated in this type of domestic chapel. They even permitted the priest to confess and

---

[25] Curiously, on the territory of today's Belarus, where there were always many Orthodox and Uniates, there was one monastery for about 1.000 - 2.000 Roman Catholics. At the same time in regions where the population was almost totally Roman Catholic (for instance the north-western edge of contemporary Lithuania) there was one monastery for about 20.000 - 40.000 Roman Catholics. (Зелинский, 559)

[26] Around 1832 in the Russian Empire there was one Orthodox monastery for every 100.000 Orthodox faithful, while one Roman Catholic monastery served about 8.567 Catholics. (ПСЗ, 7, № 5506).

[27] С. Ф. Рубинштейн, *Хронологический указатель указов и правительственных распоряжений по губерниям Западной России, Белоруссии и Малороссии за 240 лет* (Вильна 1894).

[28] ПСЗ, 6, № 4858.

[29] Центральный государственный исторический архив Республики Беларусь (Минск) (= ЦГИА РБ - Минск), ф. 295, Опись 1, д. 1029; д. 1098.

give communion to the infirm, the elderly and to children. Other liturgical celebrations were also held, attended by all and sundry. The land owner or visiting priest living in the manor house took care to assemble a crowd.

A few years later, diocesan authorities asked the local governor or the Ministry of Internal Affairs for permission to register the chapel as the dependency of a distant parish. In another few years the "daughter church" became an independent parish. The priest resorted to various subterfuges to raise its status. Milovidov mentions deliberately falsified statistics found in the archives of the General Governor of Vilnius. To raise the number of parishioners to the desired norm, Catholic clergymen included villages and manors belonging to other — sometimes even Orthodox — parishes in their registers. These included the names of the deceased and of past residents.

The 1840's and 1850's showed a somewhat higher rise in the number of Catholic churches because of the new chapels.[30] As a result of inspections (1863-1864), it became clear that several newly constructed Catholic parish churches numbered less than 100 parishioners (a fact acknowledged by the Catholics), living on about 10-15 farms.[31]

The Imperial Ukaz "On Permitting the Construction of Wooden Churches Of Alien Religious Faiths" (15 December 1836) improved matters not only for Catholics but for "all other Christian religious confessions tolerated in Russia."[32] It provided better conditions for church building.

Another law (12 August 1846) did not discriminate between Catholics and Orthodox, permitting both to build domestic chapels and portable altars.[33] The reason for these and other liberal concessions granted by the Tsar to his Catholic subjects is easily explained. Emperor Nikolaj I had just visited the Pope. Frosty relations between the Vatican and St. Petersburg thawed, producing the ephemeral Concordat (1847).[34]

---

[30] П. О. Бобровский, *Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генеральнаго штаба. Гродненская губерния*, 1 (Санкт-Петербург 1863), 691.

[31] Миловидов, *Меры принятые гр. Муравьевым* (see note 20 above), 11.

[32] ПСЗ, 11, № 9783.

[33] ПСЗ, 21, № 20365.

[34] A. Boudou, *Le Saint-Siège et la Russie* (Paris 1922), 1-67. The text of the Concordate in Latin and Russian in *Акты и грамоты о устройстве и управлении Римско-Католической Церкви в Империи Российской и Царстве Польском* (Санкт-Петербург 1849), 193-207.

Ten years later, Polish noblemen at Aleksandr II's court were able to exert a favourable influence on the sovereign. Europe was a powder keg. Russia's westward expansion was feared by the European powers. Aleksandr II wished to avoid renewed discussion of the "Polish question." He prepared to sign a circular letter in the name of the Governor General of Vilnius. It allowed that

> for the building of non-Orthodox churches it is enough to obtain the permission of the civil administration and the Minister of the Interior.[35]

Ways were once again invented to circumvent even these lightened restrictions.

Korsak, a Catholic landowner, opened (1862) a cemetery chapel on his estate of Cicin. His property was located on the territory of a parish to which "belonged" 600 Orthodox and 30 Roman Catholics.[36]

In a circular letter (1864), Count Murav'ev soon forbade civil officials to allow Roman Catholic churches to be built without his express permission (he allowed only about twenty to be constructed). He ordered officials to inspect existing churches and ascertain by whom they were built and for what purpose, as well as the source from which the parish clergy drew its financial support. Investigation revealed that most churches had been built only with the permission of Catholic diocesan authorities. Murav'ev released other circulars (29.08.1864, 24.09.1864) aimed at

> eliminating tampering with the law which greatly harms Orthodoxy ... in order that the disregard for the law shown by the Roman Catholic clergy might be stopped once and for all.[37]

All these circulars made the position of the Catholic Church even more untenable. One clause allowed closing chapels built with the permission of persons already dead by the time the circular letter was promulgated.

After 1864, the situation worsened. Churches were closed for all sorts of reasons. One curious example is found among the papers collected in the Belorussian State Archives (Minsk). One letter (1869) accurately describes the situation. A postmaster stationed at Pinsk wished to confirm closing a dependency of the parish church, which was registered as

---

[35] ПСЗ, 37, № 37843.

[36] Миловидов, *Меры*, 11.

[37] *Сборник документов и распоряжений гр. Муравьева по усмирению польскаго мятежа в Северо-Западных Губерниях 1863-1864 гг.* (Вильна 1866), 173-174.

"not needed" (за ненадобностью). It had already been closed once (1855) at the command of the Ministry of the Interior. It was reopened (1860), again at his behest, on the condition that parishioners would repair it,

> since it was noticed that Roman Catholics were quite numerous in Pinsk and there was only one Latin church.[38]

In 1869, when the church was again to be closed "because of disuse," there were 831 Roman Catholics in Pinsk with only one church.[39] Nevertheless, it was decided that the church would be handed over to the Lutherans, who had no place of worship. Apparently, the Lutherans themselves declined although they lacked resources to build a church of their own. Their actual reply is unknown and not in the archives. The affair was settled when the Governor General refused to donate the money, requested by the postmaster for the repair of the church, from the local administrative fund for Catholic affairs.

Aleksandr, the Russian Orthodox prelate, was asked to use the church for his own purposes but did not reply. The church was simply closed.

At the time of these deliberations, about 3185 Orthodox lived in Pinsk. They possessed three churches and two monasteries. The first, dedicated to our Lord's Epiphany, was a male monastery "of the second class" founded at "the time of the Unija," which since 1799 occupied the massive complex of the former Jesuit College. The other was St. Barbara's convent, housed in a building, which formerly belonged to the Bernardines, a Catholic religious order.[40]

Between 1830 and 1880, 65 of 157 churches on Belorussian territory belonging to the Roman Catholic Diocese of Vilnius (especially in the Grodno and Vitebsk gubernias), were closed. Almost all were eventually given to the Russian Orthodox.[41]

Simultaneously, the tsarist administration was busily constructing Orthodox churches. The peak of its church building activity occurred around 1864-1870. At first, it tried to organise the construction of Orthodox parish churches at the expense of local parishioners. This proved unsuccessful. Many regulations enacted between 1831 and 1858, directing land owners of the Western gubernias to build and repair Orthodox churches for the use of local inhabitants, resulted in the indirect destruc-

---

[38] ЦГИА РБ - Минск, ф. 295, Опись 1, д. 2003, л. 8.

[39] ЦГИА РБ - Минск, ф. 295, Опись 1, д. 2003, л. 6.

[40] *Описание церквей и приходов Минской епархии* (Минск 1879), 4.

[41] *Catalogus ecclesiarum et cleri Archidioecesis Vilnensis* (Vilnae 1931).

tion of more than 2000 churches in the Northwest Territory, since the local nobility remained disinterested.[42] These churches included structures formerly used by the Uniates, usually wooden, which had come to ruin after the liquidation of the Union.

Michail Kojalovič,[43] a professor at the St. Petersburg Academy and native of the Grodno region, described the situation of Orthodox churches in the Northwest Territory around 1862:

> I noticed that whole groups of ten churches each were shut due to the lack of funds available for their restoration. The liturgy was being served in many others, but in the midst of such difficulties and poverty, that had I not seen it for myself, I would have hardly believed it possible. It is as if all this were not taking place in Russia, famed for the beauty and richness of its churches, but in unhappy Bulgaria or Bosnia. I will never forget the sight of one church which I saw: small, wooden, covered with moss, the roof like a grill. Miniature bells and crosses swayed to the side in the holes of the roof. The whole church bowed to one side. When it rained, the whole church filled with water. None of the holy vessels could be kept in it. Everything was conserved in a safer booth like construction, off to the side, and brought into the church only for services. The priest has no house of his own and is staying temporarily with village peasants.[44]

More than half (57%) the parish churches of the Minsk Gubernia were built at state expense.[45] Such generosity on the part of the state allotted to church building is rare and usually associated with power politics of the "cuius regio" type.

New Orthodox churches were built at church expense, with parishioners' donations or by prominent and wealthy benefactors. Iosif Semaško, Metropolitan of Lithuania, needed funds and wrote to the Rector of the Moscow Academy (1857), asking for resources. He wished to convert Vilnius' Augustinian monastery into an Orthodox church in honour

---

[42] Миловидов, *Заслуги* (see note 12 above), 74.

[43] Michail O. Kojalovič (1828-1891) was the son of a priest and native of Grodno region. He studied at the St. Petersburg Theological Academy. He was professor of comparative theology and the schism, and later for over twenty years until his death, he occupied the chair of Russian history. The theme of his doctorate was *The History of the Reunion of the Western Russian Uniates of Olden Times (Until 1800)*. Kojalovič championed Slavophile views. Ivan Aksakov deeply admired his work. He was considered a specialist in the history of the church on the territory of the old Polish-Lithuanian Commonwealth and published many articles on the subject in various scholarly periodicals, especially in those of Slavophile bent.

[44] М. О. Коялович, *Душеполезное чтение*, 3 (1862), 341.

[45] Compare *Описание*, 1-9 (Minsk 1879).

of one of Russia's holy patrons — Saint Andrew, the First Called Apostle.[46]

The Russian government was well aware of all the implications of its policy. An Ukaz of 1867, contained this indirect affirmation:

> The restoration of Orthodox churches in the Western Gubernias at the cost of the government must be considered exceptional, necessitated by particular local conditions ...[47]

The percentage of churches, constructed with the aid of government funds, was two to three times lower in the Southeast of the Minsk Gubernia than in the West. In order to further develop its programme for the region, the government began to settle Orthodox peasants and Old Believers — both loyal to Russia — in ravaged and depopulated areas.[48]

After the events of 1863-1864, the tsarist regime considered that only Russian Orthodox, of all religious groups in the Northwest Territory, could be trusted to aid in the region's incorporation. A massive programme of church construction began, under Murav'ev's supervision. The Count personally inspected each project and approved it with his own hand.[49]

Significantly, many Orthodox churches were built in honour of Aleksandr Nevskij, perhaps since Murav'ev himself was particularly devoted to the canonised prince of Novgorod. This is apparent from a study of Murav'ev's tomb. After his death (1866), a miniature copy of the chapel of St. Aleksandr Nevskij, erected by the Count in Vilnius, adorned his grave in Petersburg's lavra-cemetery, itself dedicated to the same saint and national hero.

When Murav'ev took control of regional church construction into his own hands (1864), it was already obvious that the majority of Orthodox churches was in poor shape. Money allotted for church building was

---

[46] *Записки Иосифа Митрополита Литовскаго* (see note 2 above), 555-556.

[47] ПСЗ, 13, № 45252, 25.

[48] Usually persecuted by the tsarist administration, Old Believers were now used as its instrument. They had suffered at the hands of rebels in 1864. Eleven were hanged during one night in the village of Ibjana (Gubernia of Kovno). Using similar incidents, the imperial administration was able to get them on its side. A. N. Mosolov described the gratitude of a delegation of Old Believers. They arrived for a meeting with Count Murav'ev and Mosolov presented them with a few copies of the *Виленский Вестник* (Vilnius Messenger). In one of the issues was an article about the capture of the priest Mackevič, one of the leaders of the uprising. А. Н. Мосолов, *Виленские очерки 1863-1865 гг.*, (Санкт-Петербург 1898), 111-112.

[49] Мосолов, 131, 191.

more than adequate for erecting simple wooden churches, some of which are still standing. In 1868, on the other hand, the local Orthodox curate thought converting a local Roman Catholic church into the Orthodox parish church of St. Aleksandr Nevskij in Stolovići, a village in Novogrudek Region, would cost about 200.000 rubles. Only about 9000 rubles had been allotted for reconstruction.[50]

The hasty wave of church building during the 1860's was often accompanied by abuses involving government funds. An Ukaz (7 December 1867) "How Orthodox Churches Should Be Constructed in the Nine Gubernias of the Western Territory" rectified matters.[51] The Roman Catholic Church could no longer compete with the Orthodox in church building churches on Russian soil.

The following table shows, according to region, just how many churches were constructed in Minsk Gubernija with government funding, as opposed to those built with the donations of the Orthodox faithful. The name of the region (1) is followed by the total number of churches in the area (2), the number of churches built with government funding (3), followed by that of the churches constructed by the faithful themselves (4) and then the total number of newly constructed churches (5). Finally, the percentage of churches built by the government is given (6).

(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)
BOBRUJSK	57	24	10	34	71%
BORISOV	56	33	2	35	94%
IGUMEN	61	19	24	43	44%
MINSK	42	27	6	33	82%
MOZYR'	56	9	23	32	28%
NOVOGRUDOK	50	31	12	43	72%
PINSK	80	20	25	45	44%
REČICA	60	13	17	30	43%
SLUCK	59	12	24	36	33%
TOTAL	**521**	**188**	**143**	**331**	**57%**[52]

[50] *Описание*, 9, 170.

[51] ПСЗ, 13, N 45252.

[52] Table compiled on the basis of statistics given in *Описание церквей и приходов Минской епархии* (Минск 1879).

Local architecture in the Northwest Territory mirrored Russian politics. Architecture became ideology incarnate. Besides building new Orthodox churches on traditional models, much attention was given to altering former Roman Catholic and Uniate places of worship in order to imbue them with a more "Russian look." Several plans were adopted. Sometimes, the entire structure was changed. Otherwise, only a few elements of "Russian Orthodox architecture" were added to a Western baroque trunk. Examples of "complete reconstruction" include the church of the Holy Epiphany in Vitebsk and the Holy Spirit church in Minsk. The latter sixteenth century structure in Renaissance style belonged to the Uniates before it was converted into the church of Sts. Peter and Paul in typical "Russian style."

Sometimes, reconstruction and alteration only involved refurbishing insignificant details: the porch, the roof and elements of the façade. Always, ideological criteria were paramount. The church of Novodevjatkoviči, a village in Grodno Region, was originally built in classical style. Later, it was reconstructed with a porch in Old Russian style. The baroque Epiphany church of the Monastery of Žirovicy formerly belonged to the Uniate Basilians and was "reconstructed" toward the middle of the last century. Several elements of Old Russian architecture were added: a false drum topped by an onion dome.

Attention was paid to the height of the roof. High tile roofs, characteristic of Western Europe, were considered tainted by foreign (чужеродная) Catholic ideology. Following this truism, the roof of the Bernardine convent in Minsk was lowered. Today it serves as the local Orthodox cathedral. Even during the "anti-religious Soviet period" when "neutral" state architects restored and repaired the church, no one dared restore the roof to its original state, although a few did try.

STATE INTERFERENCE IN ROMAN CATHOLIC CHURCH AFFAIRS

The lot of Roman Catholic clergymen began to worsen in the Russian Empire after the "Polish" revolt (1863-1864). For the sake of expedience and diplomacy, Catholics were often assumed to be "Poles" by imperial officials.

It was impossible for the Russian Empire to openly restrict the rights of Roman Catholics. This would have given Russia a bad press in Western Europe. Instead, it directed its domestic politics against what it termed the "Poles," in order to avoid difficulties with foreign Catholic

powers. Domestic public opinion formed on the basis of this supposition. In many Russian nineteenth century publications, the truism was frequently aired that almost all Roman Catholics in Russia were Poles. As such they were accused of anti-government activity, of despising Orthodoxy and mistreating Russian peasants.

Actually, few ethnic Poles inhabited the Northwest Territory. One authority, Metropolitan Iosif (Semaško), gave an estimate which he warned should be held in the strictest confidence (1859):

> The efforts of the handful of Poles in the Western territories, who consider themselves as such, will not amount to much and their expectations are vain. They amount only to about 200.000 souls, including women and children, and account for only two per cent of the total population.[53]

Murav'ev suppressed rebel activity in the Northwest Territory by means of what even he termed "extraordinary" measures. These included incinerating entire villages and immediately exiling the peasants together with their families to Siberia. The exact number of settlements destroyed in the reprisals is unknown. Obviously, most of those who suffered were Catholics. The Roman Catholic clergy was likewise directly affected, since Catholic priests were reputedly russophobes capable of instigating anti-government activity.

At his first reception after arriving in Vilnius, Murav'ev took pains to flaunt his disdain of the assembled Catholic clergy. The following day, he granted a somewhat impertinent "audience" to Bishop Adam Stanisław Krasiński (Krasinskij) of Vilnius. The Governor-General pointedly instructed the prelate to lend his full support to the Russian administration, since the bishop acted as local leader of the Roman Catholic clergy which in turn enjoyed "such widespread influence in these lands." Krasinskij answered that he was not responsible for other people's politics. Once again, Murav'ev was unrelenting:

> You must nevertheless be held responsible for the opinions of your subordinates![54]

At that moment, Krasinskij's fate was decided. Soon after, he was coerced into leaving for a health cure in Lettland (Latvia).

Crowds turned out to bid farewell to the bishop, so Murav'ev did not immediately arrest him. Together with Krasiński, a policeman boarded the train carrying instructions for the bishop's detention. When the

---

[53] *Записки Иосифа Митрополита Литовскаго* (see note 2 above) 2, 563.

[54] Мосолов, 24.

bishop and his suite changed trains at Dinaburg (Daugavpils), he was met by Russian military officials. Notified by telegraph, their commander advised Krasinskij of his arrest and imminent exile. The bishop expected the worst and obeyed, according to eyewitnesses, without "undue alarm." The officer accompanied Krasinskij to Pskov, then directly to St. Petersburg, Kazan' and finally Vjatka. During the entire trip, the bishop was ignorant of his final destination. According to A. N. Mosolov, a Russian official and intimate of Murav'ev, Krasinskij's entire guilt lay in the fact that he "undertook no deterrent action" against the revolt.[55]

Murav'ev addressed a circular letter (13 July 1863) to the military governors of the region. He asked that stringent measures be taken against priests participating in the revolt:

> after having apprehended the spiteful rebels, guilty of all sorts of bestial and violent atrocities, especially landlords, noblemen and Catholic priests, they should be handed over to the criminal military judiciary system within 24 hours and given the death sentence, in accord with your confirmation.[56]

While Krasinskij was still in Vilnius, a Roman Catholic priest, Stanisław Iszora (Išora),[57] was shot in the presence of twenty thousand witnesses. A. N. Mosolov, an eyewitness, described the execution:

> ... a procession approached the narrow Street of the Dominicans (today: of the Annunciation). They were leading the priest Išora to his execution. At the head of the procession marched policemen and Cossacks, followed by the handsome, tall, young priest, surrounded by soldiers. He walked with a cheerful gait. The horns blared mournfully. At the side of the condemned was his confessor. All around

---

[55] Krasinskij remained in exile until 1883 when he received permission to leave the Russian Empire.

[56] *Сборники*, 290.

[57] Stanisław Iszora (1838-1863), was born in Vilnius of the petty nobility. After theological studies at the Catholic seminary in St. Petersburg, he was appointed curate in Želudok (Lida region in today's Belarus). At the very beginning of the revolt, Iszora delivered a sermon without the permission of the parish priest, in which he exhorted his parishioners to actively support the rebels. He later informed his superior who advised Iszora to leave the country, since he was liable to punitive measures by the Russian authorities. On the way to Poland, he heard his superior had been arrested and surrendered himself to the authorities. In spite of the amnesty which automatically freed all participants of the rebellion who voluntarily surrendered themselves, he was sentenced by the military court of General Veselovskij to 5 years of forced labour. Nazimov, the Governor-General of the Northwestern Territory changed the sentence to 5 years of exile. Murav'ev who succeeded Nazimov demanded the death penalty for Iszora and ordered all his property confiscated. Compare P. Kubicki, *Bojownicy-kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861-1915, cz. 2: Dawna Litwa i Białoruś* (Sandomierz 1937), 307-310; *Ephémérides polonaises* (Paris 1863), 181-185; *Polski słownik biograficzny*, 10 (Wrocław 1962), 174-175.

> and behind the procession seethed an immense crowd. The women were still in black (although this sign of mourning for the victims of the revolt had been forbidden just a few days before) and sobbed violently. The Poles did not want to believe that the government would go through with the public execution and tried even to convince Išora that his sentence would be commuted to a mere token punishment. Just then a volley was heard amid general horror. ...That day loomed dark in the city. Russians and Poles (= Roman Catholics) looked askance on meeting one another. The offender was convicted for having read a treasonous manifesto to people gathered in a church. Later, it was revealed that on the twentieth of January similar acts were fairly common. Obviously, Išora acted deliberately as part of a conspiracy. His fate was sealed. Two days later, another execution took place: the elderly priest Zemackij and the young nobleman Ljakovskij.[58]

In all, about two hundred Catholic priests, monks and nuns suffered in the repressions following the revolt. Those exiled to Siberia were not permitted to carry out their priestly duties. While serving their sentences, they were forbidden to say Mass in public.[59] Even those left in comparative freedom were able to go about their priestly duties only in a limited way and in difficult circumstances. Murav'ev's order forbade them to leave their deaneries without the express permission of local military officials.

Not all Catholic priests, however, supported the rebels. For various motives, some stood stolidly behind the regime. Others volens-nolens collaborated with the Russian administration. Among them figures the name of Bovkevič (Józef Bowkiewicz).

Bovkevič knew Murav'ev when the latter was still governor of Grodno in the early 1830's. Murav'ev commended him to Krasinskij when the two spoke about the role of clerics in the uprising. Soon, Bovkevič began to assume a leading role in local politics. At first, he acted as mediator between Krasinskij and the local administration. Later, after the bishop was exiled, Bovkevič led several delegations of Catholic clergy.

Three other prelates — Nemekša (Antoni Nemeksza), Žilinskij (Piotr Ziliński) and Tupal'skij (Edward Tupalski) — managed to gain Murav'ev's confidence to an even greater extent. Nemekša was curate of St. John's, one of Vilnius' largest parishes. A native of the Northwest Territory, the Russian administration considered him sensible and eager to compromise. Žilinskij was parish priest of the well known Vilnius church of Our Lady at the Eastern Gate (Ostrobramskaja). Some members of the bishop's capitulum, formed under Krasinskij, were accused of disloyalty

---

58 Мослов, 30-31.

59 Центральный государственный исторический архив России в Санкт-Петербурге (ЦГИА России – Санкт-Петербург), ф. 826, Опись 3, д. 4, л. 125.

toward the regime and deported. Remaining members nevertheless still dared protest against Murav'ev's decision appointing his three favourites to the council. Their protest was vain. The three priests were raised to the prelature "by the highest authority and awarded with pectoral crosses."[60]

Mosolov mentions Zauscinskij (Bronisław Zauściński), a young priest, who

> in his elegant sermons reminded the peasants that they were Russians and only in union with the ruling nationality of the Empire and its Church could they find happiness.[61]

Collaboration of this type was still very rare. Shortly after, the local political situation again changed and it completely disappeared. Potential collaborators could no longer count on the strong support of the Orthodox administration. They also lost the trust of colleagues and parishioners.

Much effort was likewise invested by the government in trying to integrate Roman Catholicism into the social and cultural structure of the Russian Empire, giving it a more "Russian veneer." Several laws forbade Catholic priests to preach freely composed sermons which had neither passed the diocesan censor nor been approved by the Ministry of the Interior.[62] Not all priests were allowed to preach. "Disloyal" clerics were stripped of this right by local authorities. Offenders were punished. The diocese, permitting the offence, bore a share of the consequences. A document entitled "Charges Brought Against Bishop Voitkevič (Adam Wojtkiewicz) and Reverend Dubovik (Edward Dubowik) for Having Disregarded the Circular Letter of the Chief Official Responsible in the Western Territory Regulating the Preaching of the Roman Catholic Clergy"[63] described a similar incident. When Dubovik preached a sermon in one of Minsk's churches without the permission of the government censor, charges were brought not only against the guilty cleric, but against his bishop.

---

[60] Мосолов, 118. The priests received their awards from Aleksandr II in defiance of Roman Catholic canon law.

[61] Мосолов, 170-171.

[62] ЦГИА России – Санкт-Петербург, ф. 826, Опись 3, д. 121.

[63] ЦГИА РБ - Минск, ф. 295, Опись 1, д. 1921.

In 1870, Catholic priests were ordered to preach in Russian. Naturally, parishioners protested when their priests obeyed.[64] This led to the dismissal of several curates from their parishes for "neglecting pastoral duties."[65] Later, priests had to prove they knew Russian by passing an exam. Refusal meant denial of legal clerical status.[66] The special permission of local authorities was needed in the Northwest Territory for publishing or even obtaining religious literature or prayer books in Polish.[67]

Article 17 of the Ustav of the Department for Foreign Religious Confessions was promulgated during the second half of the last century. It stipulated that all official instructions and documents, of local or foreign provenance, needed prior inspection by the Ministry of the Interior. Vatican decrees were without legal validity unless confirmed by the Russian government. Starting in 1867, the Roman Catholic Vicar General of the Russian Empire was obliged to submit all original documents to the Ministry.[68]

Trying to weaken the Catholic diocesan administration from within, the regime employed an old strategy. It constantly re-organised it, demoted and reappointed diocesan officials. In 1869, it suppressed Minsk Diocese and "by decree of the most gracious sovereign released" from active duty its head, Bishop Voitkevič.[69] Jurisdiction over parishes formerly attached to Minsk was transferred to Vilnius. Thirteen years later (16 April 1883), the arrangement was once again altered. These parishes were assigned to the Metropolitan Archbishop of Mogilev, responsible for all the Catholic churches of the Empire.[70]

SEDUCING (СОВРАЩЕНИЕ) PEOPLE TO CHANGE THEIR RELIGION: LOCAL ATTITUDES TOWARD ORTHODOXY AND CATHOLICISM

Spreading and affirming Orthodoxy in the Northwest Territory was at least partially politically and hardly spiritually motivated. When govern-

---

[64] The problem remains regionally relevant to the present day. Polish has become for many, especially the elderly, a type of "sacred (liturgical) language." Although hardly ever used in daily life by these people, they wish it to retain its status in Catholic devotions, and reject all attempts to replace it.

[65] ЦГИА РБ - Минск, ф. 2171; д. 2172.

[66] ЦГИА России – Санкт-Петербург, ф. 821, Опись 150, д. 148.

[67] ЦГИА России – Санкт-Петербург, ф. 826, Опись 1, д. 76, 77.

[68] ЦГИА России – Санкт-Петербург, ф. 826, Опись 3, д. 9.

[69] ПСЗ, 44, № 47307.

[70] ПСЗ, 3, № 1515.

ment officials and even bishops stressed the need for the reincorporation or reunion of the local population into the bosom of its true mother, the Russian Orthodox Church, they had other concerns in mind. During the winter of 1855, Metropolitan Semaško wrote a letter marked strictly confidential to Nikolaj Protasov,[71] the Oberprokuror of the Holy Synod. The hierarch described the complex situation:

> Orthodoxy is for the moment no longer at the centre of interest. Nor is the nationality question very important in the Western gubernias. The real issue concerns government politics. It would be criminal of me to pass over this matter in silence. I am not the only one who realises that on the eve of the last Polish revolt, people still did not take heed of warning voices. Who would have thought that during recent events, it did not occur to the Latin-Polish party to take account of the support which they enjoyed and their strength in these lands. I don't think that their faction now enjoys that much material support and it should not cause the government too much worry. In case, however, the entire West was moved to attack Russia, the enemy would certainly find a warm welcome here in these regions. Our government would definitely not find here the means necessary to begin an appropriate means of defence during the entire series of possible whole scale military engagements and random skirmishes.[72]

According to Iosif Semaško, additional reasons demanded reinvigorating Orthodox consciousness among the faithful of his Lithuanian diocese:

> Seven hundred thousand Orthodox are thrown about the three gubernias among a million and a half Roman Catholics... Almost all the members of the Lithuanian (diocese) are former Uniates (воссоединиеные). Uniates of other dioceses had not repudiated their Russian nationality and the decrees of the Oriental Church to the same extent as did their Lithuanian brethren, constantly under the sway of a foreign faith and people. Clearly, I feel both justified and obliged to ask the government for special attention in protecting the Lithuanian flock from the influence of foreign elements which still dominate. I am powerless to accomplish this myself.[73]

Several court cases regarding the "seduction" (совращение) or coercive conversion of members of one religion to another gain importance when studied against this background. They too took place during the second half of the nineteenth century.

---

[71] Count Nikolaj Aleksandrovič Protasov (1799-1855) was a general in the imperial cavalry, member of the governing council and Oberprokuror from 1836 until his death. Protasov reorganized the seminaries, simplified their course of studies, adding subjects drawn from the natural sciences and introduced more discipline which he drew from the military. He transformed the Synod into a sort of secular ministry which compliantly carried out his orders. Protasov was personally responsible to the Emperor, on whom he exerted great influence.

[72] *Записки Иосифа Митрополита Литовскаго* (see note 2 above), 2, 546.

[73] Ibid., 2, 546.

According to official documents, a number of Catholics or their ancestors living in Kurodiči, a government estate in Minsk gubernia, had been "seduced" previously into abandoning Orthodoxy. The adjutant of the chief military officer of the Mozyr' and Rečica regions wrote regarding this matter to the local administrator. In his account, he revealed information which he received from "the chief of police who in turn heard it from fellow workers."[74] According to his report "(20 October 1864), about 270 Catholic government peasants from Kurodiči once again decided to become Orthodox. Five days later, their conversion took place in the presence of officials. The rites were arranged by the legal investigator of Rečica region, the local bailiff and Orthodox priests from nearby parishes. The dossier claimed that the peasants "wished of their own free will to become Orthodox" but insisted on one condition. They asked permission to send their representatives to Keršanskij (Aleksander Kierszański), the Catholic dean of Mozyr', in order to ascertain whether he agreed with government officials. Officials claimed that one hundred years ago the forefathers of the peasants had been Orthodox. Obviously, Keršanskij disagreed. He replied that the peasants should "hide in the woods" should they be further pressured into changing their religion. He further complained to the governor general and denounced the participation of military and civil officials at Kuroviči as illegal and fraught with unforeseeable consequences.

The voluminous correspondence set off by the dispute involved military, police and civil officials. It ended with the verdict pronounced by Murav'ev himself:

> 1. A loyal official shall immediately report to the village of Kurodiči in order to find out exactly if the Dean of Mozyr', the Roman Catholic priest Keršanskij, opposed the conversion to Orthodoxy of local peasants. In case Keršanskij really opposed the action, he should be fined 200 silver roubles. The money shall be used for the construction of a school in Kurodiči. Keršanskij shall be removed to another parish and placed under police surveillance.
>
> 2. In accordance with parishioners' wishes, the Roman Catholic parish church shall be closed and completely suppressed. In accord with His Eminence, the Most Reverend Michail, Archbishop of Minsk and Bobrujsk, it shall be converted into an Orthodox parish church. Some 1500 silver roubles taken from the supplementary ten percent tax levied in your gubernia shall be used for construction fees.
>
> 3. The land belonging to the parish church, its benefices and buildings shall be delivered to the Orthodox clergy and used for the support of parish clergy.

---

[74] ЦГИА РБ - Минск, ф. 295, Опись 1, д. 1730.

4. The name of the village shall be changed from Kurodiči to Kazanskoe in accord with the express wishes of the inhabitants.

5. As soon as possible, a parish school shall be opened in Kazanskoe, under the immediate and tight control of the Orthodox parish priest.

I would ask Your Excellency to inform me of the execution of the above decrees and to take appropriate measures in order to prevent in the future the interference of the Roman Catholic clergy in the voluntary conversion of peasants to Orthodoxy. If such opposition can ever be proved, I would ask you to inform me so that further measures can be taken regarding the guilty parties. I, furthermore, think it necessary to inform you, most noble lord, that I am sending the Archbishop of Minsk and Bobrujsk four hundred bronze crosses together with this letter, to be distributed to the newly converted peasants. The Most Reverend Michail has been separately informed regarding the opening of an Orthodox church and a separate parish to proceed at his orders in the village of Kazanskoe.

After the Catholic parish is converted into an Orthodox church, do not neglect, after consulting Bishop Vojtkevič, having the remaining Roman Catholics of Kurodiči inscribed as members of the nearest Catholic parish.

Infantry General Murav'ev.[75]

An interesting detail appears in their correspondence. Before confiscation, "two icons certainly of Greek origin," were found in the Roman Catholic parish church. The remaining church vessels, delivered to the newly formed Orthodox parish, were definitely Roman Catholic.

These documents accurately reflect contemporary affairs and are not unique. Other letters, found in the Belorussian State Archives (Minsk) describe similar incidents, all from Minsk Gubernia.[76] Without exception, they follow a similar pattern. The peasants were informed that their ancestors had been Orthodox and later "seduced by violent means" into accepting Catholicism. Documented proof was usually not furnished. By means of threats and promises, the peasants were coerced into changing their religion. If the local Catholic priest protested ever so slightly, he was accused of "agitation" or "treason." The affair ended with the Catholic priest losing his parish and his removal. The church with its sacred vessels and attached land became the property of the Orthodox diocese.

Another way of inducing Catholics to become Orthodox was by converting Roman Catholic landowners. Catholic gentry, involved more or less in the revolt, could in this way redeem themselves and affirm their loyalty to the Tsar. Such conversions became quite numerous and eventually aroused the suspicion of the Russian government, which wished

---

[75] ЦГИА РБ - Минск, ф. 295, Опись 1, д. 1730.

[76] ЦГИА РБ - Минск, ф. 295, Опись 1.

for other reasons to keep them in check. The circular letter of the president of the Vilnius investigative commission (8 February 1864) stipulated:

> The desire of those wishing to convert to Orthodoxy, who are under investigation or being tried in a court of law, should not be taken into consideration until the conclusion of the legal action. Very often criminals of non Russian Orthodox origin resort to such measures in the hope of mitigating their deserved punishment or receiving an amnesty.[77]

Nevertheless, some experts estimate that in the space of a single year (1865-1866) more than 30.000 local noblemen in the Northwest Territory exchanged Catholicism for Orthodoxy.[78]

Newly converted landowners forced their peasants to do the same. In 1864, Kenčevskij, a Catholic gentleman, became Orthodox. Four years later, he turned the Roman Catholic parish on the territory of his village of Slobodka into an Orthodox church.[79] Under various pretexts, the government offered the confiscated properties of rebel noblemen to other landowners, usually retired soldiers of non-local, clearly Great Russian origin. Obviously, the new masters tried to convert their Catholic dependants to Orthodoxy.

Since Roman Catholicism was deeply rooted among the local population, the work of reinforcing Russian Orthodox tradition was slow, complicated and not without ambiguities. In 1846, Semaško wrote Protasov that it would be better, at least for a little while, for him to leave Vilnius for the provinces since

> ... in that way, I can avoid (Roman Catholic) Butter Week (масленица = Carnival) in Vilnius, which continues throughout the first days of our Lent. I can also manage to be absent for the special service on Orthodoxy Sunday (the "Чин Православия" at which icons are venerated and Orthodoxy's enemies anathematised) — which at present seems out of place. If next year, the celebration of the rite will bring more good than harm remains to be seen.[80]

At times, even Orthodox priests expressed disenchantment with government policies. In 1859, this feeling reached its peak. The Holy Synod decided to import priests from the Russian interior

---

[77] Н. Цылов, *Сборник документов музея графа М. Н. Муравьева по усмирению мятежа в Северо-Западном Крае* (Вилна 1866), 291.

[78] Nicholas Vakar, *Belorussia, The Making of a Nation* (Cambridge 1956), 74.

[79] ЦГИА РБ - Минск, ф. 295, Опись 1, д. 1730, л. 290-298.

[80] *Записки Иосифа Митрополита Литовскаго* (see note 2 above), 2, 328.

known for their exemplary conduct and learning, to work as missionaries (sic!) fortifying the Orthodox faith of the newly united (former Uniates) to the Oriental Church.[81]

Iosif Semaško, for one, was against the decision. He reasoned that even as Greek Catholics his flock was subject to the same hierarchical structure, celebrated similar religious rites and venerated the same dogmas — excluding the Filioque and Roman primacy — as the Orthodox. Reunited with the Orthodox Church, they implicitly accepted the authority of the Russian Orthodox Church and its pastors. According to Semaško, uprooting trivial aspects of local church life would hinder unity and cause schism. The plan of delegating "Great Russians" as missionaries would actually upset the situation. More suitable were the "Old Orthodox" priests from the dioceses of Polock and Lithuania (priests who had been Orthodox even before the return of the Uniates), versed in the local dialects and culture.

The Metropolitan of Lithuania found it still more ominous that the newcomers received the best parishes by means of personal and familial connections. For a while, Semaško succeeded in delaying the government's plan. In 1863, Murav'ev personally began co-ordinating a mass migration of priests from the interior into the Northwest Territory.

The local clergy considered the project an attempt to prevent them from working as priests. The belief became so common that Orthodox authorities were obliged to respond. At the beginning of 1865, Filaret (Drozdov) of Moscow wrote to Evlampij of Mogilev:

> Do you really insist that newly united clergymen should no longer serve as priests? Where do you intend stationing those who are already there? It is unseemly to deprive a former Uniate of his parish, if he is well liked by parishioners for his honest service and conduct. This amounts to provoking and not pacifying local feeling. Such priests and their parishes should merely be kept away from the old leaven of the Unija through council and guidance.[82]

Local clergymen, both Catholic and Orthodox, considered that only they were the rightful inhabitants of the region and resented the presence of newcomers from other parts of the Empire. They thought of them as *raiders* (наезд),[83] greedy[84] and boorish, on a lower cultural level than natives of the Northwest Territory.

---

[81] Н. Д. Извеков, *Исторический очерк состояния Православной Церкви в Литовской епархии за время с 1839-1889 гг.* (Москва 1899), 164.

[82] Ibid., 168.

[83] Ibid., 168.

M. O. Kojalovič, native of the Grodno region, was again consulted.[85] He also thought importing Great Russian priests to the Territory harmed more than it helped. He felt that those priests willing to leave Russia for the Belorussian lands were hardly among the best qualified representatives of the Russian Orthodox clergy. The local administration knew little about them and innumerable errors were possible regarding their suitability. The newcomers were ignorant of the local language situation and culture. Local people felt more comfortable with their own priests. In addition, the newcomers were hardly able to replace local clergymen who were better educated. Kojalovič thought most newcomers guilty of conduct which not only deserved but actually had already condemned them to long confinement in a monastery prison.[86]

Another significant detail explaining the migration of Great Russian clergymen to the West was the origin of the bishops themselves active in the Northwest Territory. During the 1850's, all were newcomers. Hierarchs often offered the best parishes to relatives and friends. Iosif, Auxiliary of Vilnius, later promoted to Smolensk was especially notorious. This added to friction within the local clergy, which was split into two opposing factions. Sometimes it came to public squabbles. Kojalovič described how clergy delegates assisting at a meeting of the board of education took sides, each lampooning the other as "Muscovite goats or butchers = кацапы" and "Polish Uniates."[87]

This state of affairs actually boosted the appeal of Catholicism among the locals. One indication, which appeared in the 1870's, was a request for the revision of cases of those who had become Orthodox under false pretext.[88] Petitions of this kind were usually refused since it was claimed that applicants during the 1860's

> converted from the Latin faith to Orthodoxy, previously having signed all documents, confessed and received Holy Communion (according to Orthodox rites) ...

---

[84] М. О. Кояловнч, "Состояние православнаго духовенства на западной окраине России в связи с некоторыми вопросами, касающимися всего русскаго духовенства" *Церковный вестник* 44 (1882), 2.

[85] Compare *Литовские епархальные ведомости*, 17 (1882).

[86] Кояловнч, "Состояние православнаго духовенства" 2.

[87] Ibid., 2. "москали-кацапы и поляки-униаты"; kacap = goat. Popular etymology based on the fact that lower class Great Russians present in the western borderlands often wore beards. Other authorities derive the word from the Turkic expression [= kasab] for "butcher".

[88] ЦГИА РБ - Минск, ф. 295, Опись 1, д. 2796-2800.

and had notified the Orthodox consistory. They were removed from the register of Catholic parishioners by the Roman Catholic diocesan office.[89]

Around the same time, local political conditions changed. A. L. Potapov,[90] the new governor general, introduced a more lenient religious policy than Murav'ev. Public reprisals, common in the 1860's, were over. Local people even publicly expressed discontent with the restrictions. Sometimes this degenerated into a less than Christian attitude, tainted by fanaticism.

According to Iosif of Smolensk, Orthodox neophytes of Vilnius Diocese remained strongly bound to their "Latin" roots. Roman Catholics refused their Orthodox neighbours pasture and drink for their cattle. It became impossible for Orthodox men to marry Catholic girls. Orthodox daughters-in-law were not even allowed into Catholic homes. All this argued for a return to the recent past.

In 1871, Bishop Iosif visited Orthodox parishes in the South of Vilnius Diocese. Today this area forms the northern half of Grodno region and is still strongly Catholic. He met people who demanded, some tearfully, others in a state of frenzy, that he obtain their return to the "Latin faith." Sometimes peasants refused to allow an Orthodox priest in their homes and warned their children of the dangers of contact with "bears" and "wicked bearded scarecrows" (злые бородастые чучела). Children hid, screeching, at the mere sight of an Orthodox priest.[91] Not rarely, when no Catholic priest could be found in the vicinity, peasants, trying to avoid receiving Orthodox sacraments, left their children unbaptised for an entire year. This was quite an exception to the practice of the time.

Incidents like these were quite common. In the village of Seljaviči near Grodno, local peasants, wishing to become Catholics, forbade their children to attend the Orthodox school. They offered money to the school building's owner, asking him to break the lease. At Christmas, villagers did not permit the Orthodox priest to celebrate the holiday "молебен" in their homes.[92] When the Orthodox priest of Seljaviči gathered his unwill-

---

[89] ЦГИА РБ - Минск, ф. 295, Опись 1, д. 2796, л. 2 об.

[90] A. L. Potapov (Governor General of the North Western Territory from 2 March 1868 until 22 July 1874) did not agree with the local administration's method of coercing Catholics to become Orthodox. He even publicly disavowed the practice of forced conversions by Orthodox clergymen. A. Владимиров, *О положении православия в северо-западном крае* (Москва 1893).

[91] Извеков, *Исторический очерк* (see note 82 above), 266.

[92] Ibid., 268.

ing parishioners for a talk, they bluntly stated that they would attend the Orthodox church only when the Orthodox begin to commemorate the Pope. One woman even yelled "Should an angel from heaven came down, we would believe him only if he taught the same thing as the *каплан* (Roman Catholic "Polish" parish priest). Many publicly lamented not having supported the revolt of 1863-1864: "The lords (паны) started to riot at a bad time; if they began now as they did then, all of us would join in the fray."[93] It seems ironic that eventually with the weakening of the tsarist regime and the Edict of Toleration (1905), even the peasants for once were able to obtain the concessions they so warmly desired.[94]

Belorussian Section
Vatican Radio
00120 Vatican City

Andrej Piattchits

93 Ibid., 268.

94 Even today the parishioners of the Roman Catholic church in Seljaviči are reputed for their devotion. As soon as it was possible just after perestrojka, they built with their own money a wooden church of their own.

Elguja Khintibidze

New Materials on the Origin of «Barlaam and Ioasaph»

The authorship of *Barlaam and Ioasaph*, translated from the Greek into Latin and highly popular — via the latter — in late medieval Europe, remains a cardinal problem of Byzantine studies of the 1980s. In recent years another sceptical attitude has appeared in Western scholarship regardless to the thesis that the romance in question was created at the turn of the 10th-11th cent. by the Georgian monastic Euthymius the Athonite. The view is likely to become popular in scholarly circles. Hence I think the authorship of *BI* (*Barlaam and Ioasaph*) should be taken up once again in Byzantine and Georgian studies.

The Oxford Dictionary of Byzantium[1] in three volumes was presented at the 18th International Congress of Byzantinists in Moscow, August 7-13, 1991. Being a significant gain for Byzantinism, its compilation is primarily linked to the name of the late, eminent Byzantinist Alexander Kazhdan, an alumnus of the Russian historical school, and well-known to Georgian medievalists. After his emigration from the former Soviet Union, A. Kazhdan collaborated for a long time with Dumbarton Oaks, a renowned centre of Byzantine Studies. The Dictionary under discussion was mainly compiled at this centre, Kazhdan being its editor in chief.

Here I am interested in the essay on the Byzantine romance *Barlaam and Ioasaph* in which we find the statement: "The date of composition and the authorship of the Greek *Barlaam and Ioasaph* are also under discussion. Scholarly tradition clings primarily to two names: John of Damascus and Euthymius the Iberian, who allegedly translated the work from Georgian. Probably neither is to be credited with this achievement, and the work should instead be assigned to an unknown John of Mar Saba of the 9th c. whose name appears on dozens of MSS".[2]

Though the thesis of the essay is not supported with arguments the view is clearly based on a study published by Kazhdan in 1988, for one of

[1] *The Oxford Dictionary of Byzantium*, New York/Oxford 1991.

[2] Ibid., I, 256.

the authors of the Dictionary essay is Kazhdan himself and his study[3] is referred to along with the well-known studies of P. Peeters[4] and F. Dölger.[5]

The viewpoint, advanced in the new Oxford Dictionary, cannot claim to be a novel approach to the solution of the problem of the authorship of *BI*, for the thesis — propounded in the above-cited paper and repeated in the *Oxford Dictionary*, purporting to solve the problem, viz. that the anonymous John of the Monastery of Saint Sabas, whose name appears in many MSS, must be the author of the romance in question — is not original. It repeats the first scholarly view on the authorship of *BI* advanced by H. Zotenberg.[6] However, according to the latter, this John of Saint Sabas must have been an anonymous monk of the 7th century. Kazhdan took into consideration the arguments found in the scholarly literature against Zotenberg's view, viz. that dating this "edifying romance" to the 7th or even 8th century is not supported by textual nuances.[7] He transferred Zotenberg's "Anonymous John, a monk of Saint Sabas" to the 9th century. It is not my purpose here to make a detailed and critical analysis of this new hypothesis. The more so that it is not argued by Kazhdan. The researcher himself is aware of this when he states that his is only a "shadowy hypothesis." It should be noted, however, that this "shadowy hypothesis" has brushed aside two scientifically argued basic theories on this subject — those of P. Peeters and F. Dölger, taking their place in such a solid work as is *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Nevertheless, Kazhdan's study is interesting from a different angle as well: this well-known researcher of Byzantine history — I mean Kazhdan — in studying the problems of *Barlaam and Ioasaph* pays attention to several points, which call for the interpretation of this old problem from a new perspective. I consider this to be an important development in the further research of this problem.

---

[3] A. Kazhdan, "Where, when and by whom was the Greek Barlaam and Ioasaph not written," *Zu Alexander d. Gr. Festschrift G. Wirth zum 60. Geburtstag am 9.12.86*, Amsterdam 1988, vol. II, p. 1187-1209.

[4] P. Peeters, "La première traduction latine de 'Barlaam et Joasaph' et son original grec," AB 49 (1931) 276-312.

[5] F. Dölger, *Der Griechische Barlaam-Roman ein Werk des Hl. Iohannes von Damaskos*, Ettal, 1953.

[6] H. Zotenberg, *Notice sur le Livre de Barlaam et Joasaph*, Paris, 1886.

[7] A. Kazhdan, "Where, when..." (see note 3 above), p.1193.

THE ETHIOPIA OF «BARLAAM AND IOASAPH»

This is primarily the old problem in the study of *Barlaam and Ioasaph*, viz. the confusion of Ethiopia and India in the text of *BI*. Kazhdan queries who might have made this confusion, and answers it from different positions. In particular, his statement appears quite correct: it is hard to imagine that such a confusion came from John Damascene's pen. This conclusion is strengthened by the researcher's interesting observation that in his *Expositio fidei*, par. 23. 38-39, John Damascene obviously opposes the Indian Ganges to the Nile "flowing down from Ethiopia to Egypt."[8]

Such a statement of the question is interesting and I would like to continue the discussion along these lines.

The author of the *BI* identifies the land of India, in which the subject of the romance unfolds, with Ethiopia. More precisely, the author tells a story of India, but he believes this India is Ethiopia: his description of Indian geography points to Ethiopia (1,3). In the preamble he states directly that this story had been brought to him "from the most inner land of the Ethiopians, which our story calls (the land) of the Indians" (I,3). In the lemma of the work, too, India is explained as Ethiopia: "An edifying story, from the inner country of the Ethiopians, the so-called Indians, brought to the Holy City..."

This peculiarity of *BI* has been variously interpreted in the scholarly literature. Kazhdan gives it a specific interpretation. In his view, the author of the story alludes to the Arabian Caliphate under Ethiopia, confusing Arabia with India. This conclusion seems to be based on rather naive reasoning: viz. that the work must have been written by a monk of Saint Sabas, and the monks of the latter monastery could easily confuse Arabia with Ethiopia. This is argued by an episode from an hagiographic text reflecting the life of the Saint Sabas monastics which describes the assault of a crowd of Ethiopians on the lavra. According to the hagiographer, the Arabs had with them a number of Ethiopians (p.1205). In the first place, it is not clear from the researcher's periphrasis that the hagiographer confuses the Ethiopians with the Arabs. But this is not crucial. The fact is that Ethiopia and India *are* confused in the *Life of Barlaam and Ioasaph,* and the causes of this confusion must be explained. The researcher attempts to solve this mystery by positing a new mystery, viz. Ethiopia was confused with Arabia, and the latter with

[8] Ibid., 1194

India. The confusion (of Ethiopia with Arabia, and of the latter with India) finds no parallel in medieval source studies, whereas the mystery of *Barlaam and Ioasaph* (i.e. the confusion of India with Ethiopia) has many analogues in medieval literary and geographical sources. The *Life of Apollonius of Tiana* by the 3rd-cent. writer Philostratus of Athens is considered one of the earliest examples of such confusion. It is pointed out that such confusion occurs also in other literary or historical sources of the Hellenistic and Byzantine periods.[9] In discussing the confusion of India with Ethiopia in *BI*, Peeters noted that in the 13th-14th cent. European geographers called one part of India Ethiopia.[10] In discussing the same question I would like to turn your attention to the fact, that the Ethiopia of the biblical texts is translated into Georgian as India.

The Acts of the Apostles, 8.27 speaks of Ethiopia and an Ethiopian: "καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ Αἰθίοψ εὐνοῦχος δυνάστης Κανδάκης βασιλίσσης Αἰθιόπων" — "and, behold, a man of Ethiopia, an eunuch of great authority under Candace queen of the Ethiopians."

The Georgian translation of the Acts, made by Giorgi the Athonite, speaks of an Indian and an Indian queen in place of an Ethiopian and the queen of Ethiopia: "... and here was a eunuch, an Indian of the powerful Kandake, Queen of India..." The rendering of the Ethiopia of the Greek text as India in the Old Georgian translation is not restricted to the cited example. The same peculiarity is found in the translations of the Old Testament too: Job 28.19; Numbers 12.1; Psalms 68.31, 87.4; Isaiah 37.9, 43.3, 45.14; Jeremiah 13.23. The same is attested also in other Old Georgian literary works translated from the Greek. Explanation of this phenomenon calls for a special study. It can be hypothesized that in the cited cases in the Georgian translations of the Bible "Ethiopian" was understood as "black-coloured." Αἰθιοπία was indeed used by classical Greek writers in general reference to the coloured inhabitants of South Africa, with two roots observable in the word: αἴθω "to burn" and ὤψ "appearance, face." The etymological meaning is detectable in the Hebrew designation of Ethiopia: "the land of the Cush." This is probably the reason for the use of "India" in the Georgian translation. Besides "an Indian,' *Hindo* in Old Georgian, generally means a black-coloured person (Jer. 13.23). This word is used in the same meaning in Rustaveli's *The Man in the Panther's Skin*.

---

[9] *Monuments of 4th–9th-century Byzantine Literature*, Moscow 1968, p. 350 (in Russian).

[10] P. Peeters, "La première traduction latine" (see note 4 above), 296.

Not less important for our present theme is the fact of the occurrence of the same phenomenon in the Syriac and Armenian translations of the Bible. Of the above-cited cases "India" and "an Indian" are used in place of the "Ethiopia" and an "Ethiopian" of the Greek Bible, in the Psalms and Jeremiah of the Armenian Bible, and only in the Jeremiah' of the Syriac translation. As for the Hebrew text of the Old Testament in all the above cases the land of the Cush is referred to. The Syriac version, too, speaks of the land of the Cush rather than Ethiopia. I must note here that the naming of India in Armenian and Syriac biblical texts in place of the Greek Ethiopia has been pointed out to me on the basis of the available Armenian and Syriac editions of the Bible. Not being a specialist in the Old Syriac and Armenian languages, I have not made a special study of this replacement of Ethiopia and India in the Armenian and Syriac redactions of the Bible in manuscripts and critical editions. I believe that at this stage of study the confirmation of a trace of the phenomenon characteristic of the Georgian biblical texts (the translation of the Greek "Ethiopia" as "India") in Syriac and Armenian biblical texts will suffice. Hence it may be assumed that words of *Cush* (Hebrew) and *Ethiop* (Greek) root — taken to mean black-coloured — were replaced by the word *Indian* in oriental translations (Syriac, Armenian, Georgian), gradually followed by the confusion of the land of Ethiopia with India, observable in some Hellenistic, Byzantine, and late medieval European literary texts, but preserved most clearly in the Old-Georgian translation of the Bible.[11]

To revert to the Ethiopia of *BI*. If it is assumed that the Greek *BI* was written by Euthymius on the basis of the Georgian *Balavariani*, the identification of India with Ethiopia becomes understandable. The point is that St. Euthymius was educated from his childhood on Greek and Georgian biblical texts. As related by his biographer, St. George the Athonite, Euthymius was taken in his minority as a hostage to the Byzantine imperial court, and when his father, St. John the Athonite, the future builder of the Iviron monastery on Mount Athos, recovered Euthymius from the emperor, he took his son for education to the Black Mountain near Antioch. The child, who had been reared at the imperial court in Constantinople, had forgotten the Georgian language. He was taught Georgian by his father at the monastery, far away from Georgia. Hence-

[11] For details see: E. Khintibidze, *The Georgian Literary School on Mount Athos*, Tbilisi 1982, pp. 69-75 (in Russian); E. Khintibidze, *The Ethiopia of* Barlaam and Ioasaph, (= Literary Criticism 261), Tbilisi 1986, pp. 67-78 (in Georgian).

forward, Euthymius never left the walls of the monastery, nor doffed the cassock. He made new translations of the Four Gospels and the Psalms into Georgian. Hence, he was well aware that in Georgian writings *India* meant the country which was called *Ethiopia* in corresponding Greek texts. Consequently in translating the story of the son of the king of India from Georgian into Greek, Euthymius would naturally explain to the reader that this was a story of the land of Ethiopia, called India in the original tale. Therefore, if we accept St. Euthymius' authorship, the statement of the author of *BI* towards the end of the preamble will turn out natural and understandable. It sounds thus in the English translation: "So I too... will in no wise pass over in silence the edifying story that hath come to me, the which devout men from the inner land of the Ethiopians, whom our tale calleth Indians, delivered unto me, translated from trustworthy records." ("*B and I.*" translated by G. R. Woodward, and H. Mattingly). Thus, the confusion of *India* with *Ethiopia* in the Greek text of *BI* is easily accounted for if we take the position of Euthymius' authorship.

However, this explanation cannot be the only solution of the problem.

THE GREEK «BARLAAM AND IOASAPH» AND THE CHRISTIANIZATION OF THE RUS

I think attention should be given to the problem posed by Kazhdan with the flair of an historian: Where and when did there arise the need, conditions and causes in the socio-political and cultural life of Byzantium for the compilation of an hagiographic romance such as the "Edifying story of Barlaam and Ioasaph?" Judging from the rigorous position of a Byzantine philologist, such statement of the question sounds somewhat curious. The point is that search for relevant socio-political conditions for the creation of an hagiographic literary work in the Byzantine literary process is probably not essential. However, the *BI* is such an outstanding monument of medieval European culture that in my view, there is something rational in Kazhdan's statement of the question, which is worth attention.

Nevertheless, the view that the *BI* with its Greek, Arabic and Georgian connections fits perfectly into the intensive literary activity of the monastery of Saint Sabas in the 8th-9th centuries[12] does not seem to be quite correct. There is no denying the fact that in this period, and in 10th

---

[12] A. Kazhdan, "Where, when..." (see note 3 above), 1199

cent. Saint Sabas there was really a specific literary relationship between the Greek, Arab and Georgian Christian monastics. It is also clear that *BI* is linked to this relationship. But the Arabic, Georgian and Greek redactions of the story are works of three different periods, ideologies and literary forms, and the three fail to fit the literary interests of the Christian fathers of 9th-century Saint Sabas. There are indications in the scholarly literature that the Georgian version of the work must have been compiled in the setting of the cited literary relations. This is seen in its moderate Christological ideology. The creation of the Arabic *Kitab Bilawhar wa Bûdâsf* in the circle of the Greek, Arab and Georgian Christian intellectuals of Saint Sabas is of course ruled out. Oriental parable and romantic subject are brought into this circle from a different setting, combined with moderate apologetics of Muhammadanism. We are here interested chiefly in the Greek *BI*, which, as a literary monument, fails to fit in the above 9th-cent. literary setting. This cultural setting of Saint Sabas is primarily characterized by religious tolerance, literary cooperation, and humanism. The Greek *BI* — unlike its predecessor Arabic and Georgian redactions — strengthens the polemic-dogmatic style. To be sure, it does have many elements from this setting and period, but this is accounted for by the fact that the Greek *BI* is a translation and adaptation of the Georgian *Life of Ioasaph*, created precisely in the cited setting. However, in the course of this adaptation it acquired a new literary form bearing the imprint of a new period, viz. that of the end of the 10th century. This is primarily the metaphrastic hagiographic style, clearly noticeable in the romance. The point is that the extant Greek *BI* is an obviously metaphrastic hagiographic work. In addition to the work possessing all features of metaphrasis,[13] the author's statement to the effect that the work is a "metaphrasis of trustworthy records" (I,3) should be attached cardinal importance, as a typical formulation of metaphrastic activity. This is a conclusion of considerable importance, for the metaphrastic hagiographic style became established in Byzantine literature in the 980s — in the Constantinople literary setting. Therefore, the writing of a literary work in the 8th- and 9th-cent. Saint Sabas monastery in the hagiographic style is unexpected, to put it mildly.[14] The problem may be stated in a more concrete form: What could have been the

[13] K. Kekelidze, *The Balavariani Romance in Christian Literature*, (= Studies VI), Tbilisi 1960, pp. 41-71 (in Georgian).

[14] For details see E. Khintibidze, *The Georgian Literary School on Mount Athos* (see note 11 above), 104-115

stimulus for launching a literary activity on Mount Athos at the centre of the Byzantine monastic corporation at the end of the 10th century that was crowned with the creation of *BI*?

I see this stimulus in two different developments. First is the activity started in the Iviron monastery, i.e. the Georgian literary school on Mt. Athos in the last quarter of the 10th cent. Early in the 980s Georgians all of a sudden burst into the life of the monastic corporation on Mount Athos, immediately attracting the attention of the secular and church circles. This was due, on the one hand, to the nobility of the Georgians and the services rendered by them to the Royal Court of Constantinople in aiding to quell the rebellious feudal lord Bardas Sclerus, and on the other, to their wealth, manifested in granting lavish endowments to the Greek monasteries on Athos. But there was yet one more arena where the Georgians would certainly wish to show themselves to good advantage, viz. in the spiritual and intellectual sphere. The point is that the meaning and goal of the activities of the founder of the Georgian Athonite corporation St. Iovane, and of his son St. Euthymius, where literary churchmanship. The principal direction of the activity of this literary school was to bring Georgian divine service close to the new — Constantinople's — church practice, and create new redactions of dogmatic, canonical, and liturgical books. This work began in the monastic circle of Saint Sabas and their literary activity was being completed on Mount Athos.[15] This activity revealed the knowledge by Georgian Church practice of the names of some saints, and the existence in Georgian literature of the Lives of some saints as well as hymns used in liturgical practice which were unknown to the Greek Church — primarily the names of Barlaam and Ioasaph and the literary works linked to their names. This may have prompted the Georgian churchmen to fill this gap in the Greek Church calendar, thereby demonstrating to the Greeks the rich practice and literature of the Georgian Church as well as their own intellectual abilities.

Another development which, in my view, stimulated St. Euthymius (in the last decade of the 10th cent.) to create *BI* was the hypothetical

[15] See H. Metreveli, "Towards the history of Georgian original hymnography in the 11th century," *Proc. Pushkin State Teachers Training Institute* 9 (Tbilisi 1952) (in Georgian); Ts. Jghamaia, "A new variant of the Ioasaph hymn," *Moambe* (Institute of MSS), 3 (Tbilisi 1961) (in Georgian); H. Métrévéli, "Du nouveau sur l'*Hymne de Joasaph*" Mus 100 (1987) 251-258.

popularity of the plot of this romance in the secular and ecclesiastical circles of Byzantium in the period under discussion.

Kazhdan believes that the problems of *BI* could not have been topical on Mount Athos in Euthymius' floruit (by the year 1000).[16] On the contrary, towards the end of the 10th cent., i.e. at the time when, in my view, *BI* was adapted in Greek, there appears to have been a need and reasons for the emergence of such an hagiographic romance as the *Edifying Story of Barlaam and Ioasaph.*[17]

The basic idea of *BI* is propagation of Christianity. Underlying the plot of the work is the conversion of the country to Christianity by the King's son. The author of the Greek version accentuates the polemic with paganism and the apology of Christianity. The creation of such a work towards the end of the 980s was a pressing need in the interests of the Byzantine Royal Court and the Christian Church. The greatest problem facing Byzantine diplomacy by this time was a drive towards the Christianization of the Rus' — the great and fierce northern neighbour of the Empire. As indicated by Byzantine historical sources, finding common language with northern pagan neighbours — the Patzinaks, the Bulgars, and the Rus' — was a priority task of Byzantine diplomacy, the propagation of Christianity being its principal weapon.

Conversion of the pagan peoples living to the north of the Byzantine empire was the policy of the Empire's royal court back in the Early Middle Ages. Anyway, according to the sources, Basil I (867-886) urged the Russians on the eternal salvation of the soul through baptism, and sent an archbishop to them (Theopanes Continuatus, *Historia*). It is hard to say specifically which tribes were meant, but Slavic tribes inhabiting the Peloponnesus have been suggested as the target of conversion.[18]

Highly complex and tragic were Byzantium's relations with the Bulgar kingdom. Through the efforts of Byzantine diplomacy the Bulgar king Boris adopted Christianity in 864, assuming the name of Michael and baptizing his people. In the first half of the 10th century Bulgarian aggression against Byzantium again intensified. The aggravation of the political situation had a religious basis as well. From the 10th century the

---

[16] A. Kazhdan, "Where, when..." (see note 3 above), 1207

[17] The leaders of the monastic corporation of Mount Athos, and the builders of Iviron, in particular, had close links with the Royal Court in Constantinople, being involved in the cultural and political life of the Empire. It will suffice to recall the participation of the Georgian monks of Athos in the defeat of Bardas Sclerus and the history of the building of the Iberian monastery.

[18] A. A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, Madison 1958, vol. I, p. 332.

Bulgarian Church was plunged into the Bogomil heresy. The Emperor John Tzimisces (969-976) abolished kingship in the eastern kingdom of Bulgaria, incorporating it in the Byzantine empire. The other western, Bulgarian kingdom was devastated by Basil II (976-1025). Fifteen thousand Bulgarian captives were blinded, earning Basil II the surname of Bulgaroctonus. In 1018 this kingdom, too was joined to the Empire with the status of a province.[19]

The Byzantine emperors attached great importance to relations with their formidable northern neighbours, the Patzinaks,[20] believing that a friendly alliance with them would settle the Empire's relations with the Russians and the Bulgarians. This is the approach to the Patzinak problem given in Constantine Porphyrogenitus' (913-959) book *De administrando imperio*, dedicated to his heir Romanus. The situation changed from the second half of the 10th century. Thus, whereas until now the Kingdom of Bulgaria stood between the Patzinaks and the Empire, now the Patzinaks gradually became immediate neighbours of the Empire. This new neighbour was so powerful and aggressive that the Empire was powerless in opposing it (Theophylact of Bulgaria, *Oratio in Imperatorem Alexium Comnenum*).

This development in the Empire's relations with Bulgaria and the Patzinaks turned the Russian problem into a priority issue of Byzantine diplomacy from the mid-10th century.[21] The goal was to win the Rus' over as the Empire's friend.

The Rus' — that great and fearsome northern neighbour — had caused Byzantium's anxiety back in the 940s, under Romanus I Lacapenus (920-944). As evidenced by the Russian Chronicles and the Graeco-Latin sources, the great Russian Prince Igor made two campaigns against Constantinople.

More important were the relations of Basil II with the Russian Prince Vladimir, the latter's name being linked to the conversion of the Rus' to Christianity. In the 980s the Byzantine Royal Court entered a critical period. Bardas Phocas caused almost the entire Asia Minor to revolt against the Empire, marching on the capital. The northern provinces were occupied by the Bulgars. Basil appealed for aid to Prince Vladimir. The Byzantine Court worked out the following deal: Vladimir would send

---

[19] *Encyclopedic Dictionary*, ed. by A. Brockhaus and I. A. Efron, St. Petersburg 1891, vol. VII, pp. 261-263 (in Russian).

[20] A. A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire* (see note 18 above), I, 324-325.

[21] Ibid., 322-323.

6000 troops to aid Basil; then Vladimir would marry Basil's sister Anna on condition of his embracing Christianity and having his people baptized. Aided by Russian troops, Basil quelled the revolt of Bardas Phocas, having him put to death. However, Basil was now in no hurry to fulfil the agreement concerning the marriage of Vladimir and Princess Anna. Then Vladimir captured the Byzantine city of Cherson in the Crimea, forcing Basil to honour his word. Adopting Christianity, Vladimir married the Byzantine princess. This was followed by the conversion of Russia in 988 or 989. This initiated a long-standing friendship and economic relations between Byzantium and Russia.

To revert to the question of the composition of the Greek *BI*, when would the *Edifying Romance of Barlaam and Ioasaph*, with its appealing story of a Christianized prince, the opposition between Christianity and Paganism, the division of the country into Christian and non-Christian parts, and of the absolute triumph of Christianity, have been more timely and popular at the Byzantine Royal Court if not precisely in the last decades of the 10th century — immediately prior to the Christianization of the Kiev Rus', and more so in the subsequent decade?

The foregoing has hitherto not been given attention by medievalists who advocate Euthymius' authorship.

It should also be noted that the Greek *BI* gained great popularity in Kiev Rus' at a fairly early date. Suffice it to note that the oldest Greek dated MS of the work is preserved in Kiev. It was copied in 1021, in the life time of Euthymius.[22] This Greek romance early found its way into Russian literature, the extant Old Slavonic translation of the work having been made directly from Greek in Kiev Rus' not later than in the first half of the 12th century.[23]

Tbilisi State University
Chavchavadze Ave. 1
Tbilisi, 380028, Georgia

Elguja Khintibidze

---

[22] B. L. Fonkič, "Un 'Barlaam et Joasaph' grec daté de 1021," AB 91 (1973) 13-20.

[23] I. N. Lebedeva, "Introduction to the edition of the 'Story of Barlaam and Ioasaph'" *The Story of Barlaam and Ioasaph* ed. by I. N. Lebedeva, Leningrad 1985, p. 4 (in Russian).

Robert F. Taft, S.J.

John of Ephesus and the Byzantine Chant for Holy Thursday

In the 10th-century Typikon of the Great Church, the Byzantine troparion *Cenae tuae* (Τοῦ δείπνου σου τοῦ μυστικοῦ) appears in the Holy Thursday eucharistic Liturgy of St. Basil as Great-Entrance chant replacing the Cherubicon, as koinonikon or communion refrain, and as *dimissorium* or apolytikion (replacing the Πληρωθήτω or περισσὴ of the communion psalmody) proper to the day.[1]

I. Text

The text of *Cenae tuae* has remained relatively stable: the variants are few, and except for the concluding triple alleluia, have few supporting witnesses.[2]

Τοῦ δείπνου σου τοῦ μυστικοῦ σήμερον Υἱὲ Θεοῦ κοινωνόν με παράλαβε· οὐ μὴ γὰρ τοῖς ἐχθροῖς σου τὸ μυστήριον εἴπω· οὐ φίλημά σοι δώσω καθάπερ ⌜ὁ[1] Ἰούδας· ἀλλ' ὡς ὁ λῃστὴς ὁμολογῶ σοι· μνήσθητί μου, Κύριε,[2] ἐν τῇ βασιλείᾳ σου[3].

[1] om. Urtext || [2] some redactions add ὅταν ἔλθῃς || [3] musical mss add triple alleluia

At your mystical supper, Son of God, receive me today as a partaker, for I will not betray the sacrament to your enemies, nor give you a kiss like the Judas, but like the thief I confess you: remember me Lord in your kingdom! (cf. Lk 23:42).

The Slavonic recension adds the usual triple alleluia to this text, though it is not found in the Greek textus receptus. Whether or not the latter faithfully reflects the pristine recension is uncertain. According to Levy, in the musical mss *Cenae tuae* concludes with the triple alleluia

[1] J. Mateos, (ed.), *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix n°. 40, Xe siècle.* Introduction, texte critique, traduction et notes, 2 vols. (OCA 165-166, Rome 1962-1963) II, 76; on the apolytikion cf. II, 285.

[2] Urtext and variants: K. Levy, "A Hymn for Thursday in Holy Week," *Journal of the American Musicological Society* 16.2 (1963) 127-175, here 128; textus receptus: *Ἱερατικόν* (Rome 1950) 182.

(variant 3) since at least the 14th century.[3] Later Greek sources of the Divine Liturgy from the 14th century on sometimes add the alleluia too,[4] but the recension without alleluia is supported by the old Latin version of *Cenae tuae* in the Ambrosian liturgy.[5] Levy notes that the definite article before "Judas" (variant 1) is a later addition to the original text, as is the interpolation of ὅταν ἔλθῃς (variant 2) based on Lk 23:42: "Remember me Lord [add: *when you come*] in your kingdom," found in some recensions of the Greek text.[6] This gloss first appears in 16th-century mss, is not supported by the Slavonic recension, and destroys the paired seven-syllable line structure of the original text.[7]

II. History

Despite this relative textual stability, *Cenae tuae* has left a somewhat confusing historical trail. I need not repeat here the arguments I have already advanced for the Constantinopolitan provenance of the *Cenae tuae* chant in my study of the Great Entrance.[8] But evidence I failed to consider there, from the 6th-century Monophysite historian John of Ephesus, sheds new light on the introduction of the Holy Thursday chant into the liturgy of Constantinople, and contradicts the traditional dating given by the 12th-century Byzantine historian George Cedrenus.

1. George Cedrenus

According to George Cedrenus' *Historiarum Compendium*, *Cenae tuae* was introduced in the ninth year (573/4) of the reign of emperor Justin II (565-578), i.e., during the patriarchate of John III Scholasticus (565-577):

---

[3] Levy, "Hymn,"132, 157.

[4] E.g., Editio Erasmi (1537); Goar 92.

[5] Levy, "Hymn," 128, 132, 157; cf. Taft, *Great Entrance* 54-5 note 6.

[6] E.g., *Τριῴδιον κατανυκτικόν* (Rome 1879) 663.

[7] Levy, "Hymn," 128 note 6.

[8] Taft, *Great Entrance* 69-70. Levy, "Hymn," 129, also holds for a Constantinopolitan origin.

Τῷ θ´ ἔτει ἦλθον οἱ Ἄβαρες εἰς τὸν Δάνουβιν, καὶ ἐνίκησαν τοὺς Ῥωμαίους... ἐπὶ τούτου ἐτυπώθη ψάλλεσθαι τῇ μεγάλῃ ε´ "τοῦ δείπνου σοῦ τοῦ μυστικοῦ." ἦλθε δὲ καὶ ἡ ἀχειροποίητος ἀπὸ τῶν Καμουλιανῶν, κώμης τῆς Καππαδοκίας, καὶ τὰ τίμια ξύλα ἀπὸ πόλεως Ἀπαμείας τῆς δευτέρας Συρίας. ἐτυπώθη δὲ ψάλλεσθαι καὶ ὁ Χερουβικὸς ὕμνος.[9]

In the ninth year, the Avars reached the Danube and defeated the Romans... At that time it was decreed that "At your mystical supper" be chanted on Holy Thursday. Also the image "not made with hands" came from Kamulianai,[10] a village in Cappadocia, and the venerated wood [of the True Cross] from the city of Apamea in Syria Secunda. And it was decreed also that the Cherubic Hymn be sung.

We know that the Cherubic Hymn was introduced into the Byzantine eucharistic liturgy at the Great Entrance, but whether *Cenae tuae* was introduced there, or at communion, or in both places, is moot.

2. *John of Ephesus*

But Cedrenus' chronology is not certain, for John of Ephesus (ca. 507-586/8), the most important early Syrian church historian, tells a different story. John was a Monophysite leader in Constantinople under Justinian I, but after the latter's death he was imprisoned for his active anti-Chalcedonianism.[11] John, generally reliable and contemporary to the events in question whereas Cedrenus was writing six centuries later, offers a different chronology for the origins of *Cenae tuae*. The patriarchate of John III Scholasticus in 565-577 had interrupted the reign of Patriarch Eutychius (552-565, 577-582), whom Justinian deposed and exiled for his opposition to aphthartodocetism, a variant of Monophysitism the emperor was favoring at the time.[12] Justin II restored Eutychius to the Ecumenical Throne after John II's death in 577.[13] Now John recounts in

[9] I. Bekker (ed.), *Georgius Cedrenus*, 2 vols. (CSHB, Bonn 1838-1839) I, 684-5 = PG 121:748. Cf. Taft, *Great Entrance* 54-6, 68-70.

[10] On this village and its acheiropoietos image, see A. Kazhdan, "Kamoulianai," *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A. Kazhdan et alii, 3 vols. (New York/Oxford 1991) — hereafter ODB — 2:1099.

[11] S. H. Griffiths, "John of Ephesus," ODB 2:1064.

[12] See Averil Cameron, *Changing Cultures in Early Byzantium* (Variorum Collected Studies, London 1996) I, 234, 238-9; T. E. Gregory, "Aphthardocetism," ODB 1:129; on Eutychius in general, see Cameron, *Changing Cultures* ch. I-II, A. Kazhdan, "Eutychios," ODB 2:759.

[13] Cameron, *Changing Cultures* I, 235ff.

his *Church History* III, ii.40, that it was Eutychius himself, during his second patriarchate (577-582), who tried unsuccessfully to introduce a new Holy Thursday troparion of his own composition.

> **1.** Concerning the antiphon (ma'nītā: ܡܥܢܝܬܐ) for Holy Thursday, which Eutychius tried to change, and which by ancient custom was in use in all the churches, and to introduce his own [antiphon].
>
> **2.** Then the authoritarian Eutychius, bearing himself proudly in this matter as in everything else, and wishing to show himself a doctor, conceived the intention of abolishing and suppressing the custom of the offices in the churches which [had been] from the beginning, **3.** in order to introduce his own corruption: this he wrote on tablets concerning Holy Thursday, and sent it to all the churches. **4.** And he ordered that the ancient [one] that was [in use] from the beginning be suppressed and that his own be used, threatening those who would dare to use still the old one and omit his own, **5.** so that not only the clergy of all the churches, the convents and monasteries of men and women, were alarmed and troubled, but also the whole city and the entire senate, and a great revolt, not only of the churches and monasteries, but also of the whole city, was on the point of breaking out against him. **6.** It was at this point that news of this reached the king [Justin II] from a member of the senate. But when the bishop [Eutychius] entered unto the king in the heat of his anger to complain of these things, he [Justin] rebuked him very sharply, saying: "How long will it be before you can control yourself and stay calm? You have agitated and disturbed the whole city. **7.** For how could you change their ancient customs? Watch out lest they stone you!" **8.** He [Eutychius] says to him: "Lord, what I composed is far more suitable than the old one." **9.** The king says to him: "Know that even if you had brought your antiphon down from heaven, we would in no way admit it. Go stay in your church and follow in it what has been established by the ancient fathers." **10.** And thus he checked his vehemence and his menaces ceased and were silenced.[14]

Though John's *History* still awaits a critical study,[15] and his views are partisanly Monophysite, I see no reason to challenge his account of when and by whom the *Cenae tuae* troparion was introduced into the liturgy of the Great Church. John does not mention *Cenae tuae* by name, but his account concerns a ma'nītā (**1, 9**), the Syriac equivalent of the Greek "antiphon" in its proper sense of the troparion or refrain repeated after the verses of an antiphonal psalm. This refrain was, then, an ecclesiasti-

---

[14] *Iohannis Ephesini Historiae Ecclesiasticae, pars tertia,* ed. E.W. Brooks (CSCO 105-106, Scriptores Syri 54-55, Paris 1935-1936) Syriac 107-8, versio 78 (I number the text to facilitate reference). I am indebted to my colleague René Lavenant, S.J., for assisting me in translating the Syriac text. There is an older English version in *The Third Part of the Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus,* now first translated from the original Syriac by R. Payne Smith (Oxford 1860) xxxii, 155-6.

[15] Still useful though generally ingored is the old Russian study of A. Дьяконов, *Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды* (St. Petersburg 1908), which, however, does not deal with our episode. I owe this reference to my colleague V. Poggi, S.J.

cal composition, composed by Eutychius himself (**1, 3-4, 8**), proper (**1, 3**) and suited (**8**) to Holy Thursday, and meant to replace an older traditional one (**1, 2, 4, 7-9**). It is difficult to imagine what this could be if not *Cenae tuae,* despite the fact that this would place John in direct contradiction to Cedrenus.

Per se, it is not improbable that Eutychius would have tried to impose the change John describes, for he had a history of challenging the suitability of Constantinopolitan liturgical chants. His *Sermo de Paschate et de sacrosancta eucharistia* 8, impugned the suitability of the Constantinopolitan Great-Entrance chant for according undue reverence to the unconsecrated gifts:

> They act stupidly, who have taught the people to sing a certain psalmic chant (ὕμνον τινὰ ψαλμικόν) when the ministers are about to bring up to the altar the bread of oblation and the recently mixed chalice. In this hymn, which they consider suitable to the action being performed, the people say that they bear in the King of Glory (βασιλέα δόξης), and refer in this way to the things being brought up, even though they have not yet been consecrated by the high-priestly invocation — unless perhaps what is sung means something else to them.[16]

I have already discussed at length the disputed question of just which Great-Entrance chant Eutychius is referring to here.[17] If it were Ps 23/24:7-10 (the choice I made then and see no need to reverse), a psalm celebrating the entrance of the King of Glory into the Temple of Jerusalem, and, furthermore, a text that might be considered to express a higher christology than *Cenae tuae* does, this would fit in with both Eutychius' complaint and his well-known efforts to weaken the Monophysite position at Constantinople. At any rate, John's repeated insistence that Eutychius sought to replace a chant hallowed by tradition (**1, 2, 4, 7-9**) could hardly refer to the Cherubicon, introduced only four years earlier in 573/4.

III. CONCLUSION

Since the question of what chant Eutychius' *Sermo de Paschate et de ss. Eucharistia* is impugning remains unresolved, it is consequently unclear what chant Eutychius was trying to replace in the report by John

---

[16] PG 86.2:2400C-2401A (= CPG 6939); cf. Taft, *Great Entrance* 84-6, 487-8.

[17] Taft, *Great Entrance* 83-6, 98-112.

of Ephesus. There are three possibilities, Ps 23/24, the Cherubicon, or *Cenae tuae*,[18] and one can envision two possible scenarios:

1. If one accepts Cedrenus' chronology, then *Cenae tuae* had been introduced into the Holy Thursday liturgy in 573/4, while Eutychius was in exile. This means that in the story John relates, which in his account took place in the year between Eutychius' restoration to the patriarchal throne on October 2, 577, and the death of Justin II on October 4/5, 578, Eutychius would have been seeking to abolish an innovation that had been made in the interim, under the interloper patriarch John III Scholasticus. That would have been motive enough for Eutychius to reject it. In favor of this is John's report that Eutychius' efforts to dislodge the existing chant — in this scenario, *Cenae tuae* — were unsuccessful (**9**), and, indeed, we still have *Cenae tuae* in the Holy Thursday liturgy. But this flies in the face of John's accusation that Eutychius was going against long-standing tradition (**1, 2, 4, 7-9**), hardly a credible argument if Eutychius were trying to replace *Cenae tuae*, which, like the Cherubicon, Cedrenus says was introduced only four years before!

2. The alternative is to understand Cedrenus' chronology loosely. Under the rubric of Justin's ninth year (573/4) he includes the introduction of the Cherubicon and *Cenae tuae* as but two items in a list of initiatives, one of which, at least, the translation of the relic of the True Cross from Apamea, may in fact have occurred earlier, in 566.[19] In this second scenario, the Holy-Thursday chant Eutychius composed and tried to impose could be *Cenae tuae*. Its text is eminently suitable for a chant at the eucharist not only on Holy Thursday but at any time — as demonstrated by its eventual incorporation into the medieval prayers before communion still said in the Byzantine eucharist.[20] This fits in well with Eutychius' earlier concerns about the unsuitability of the Constantinopolitan Great-Entrance chants, as well as with what John reports about Eutychius' plaidoyer before Justin (**8**). For *Cenae tuae* is indeed better adapted to its designated purpose than its competitors. As to the objection raised against this in scenario 1 above, that Justin rejected Eutychius' manoeuvre (**9**), Eutychius may not have succeeded in getting his innovation accepted under Justin II, but he outlived Justin by four

[18] On why these are the only three options, see *ibid.* 85-6, 98-112.

[19] On the cross relic of Apamea and the date of its translation to Constantinople, see A. Cutler, Marlia M. Mango, "Apamea," ODB 1:127.

[20] Brightman 394.25-27.

years, and *Cenae tuae* could have been accepted into the liturgy after Justin's death in 578, or, indeed, even after Eutychius' demise in 582. Furthermore, while none of the chants in question is Monophysite or anti-Monophysite, John might have considered *Cenae tuae* to reflect a "lower" christology than either Ps 23/24 or the Cherubicon, with their encomium of Christ the King. As such, it would have fit in well with his attempts to weaken the Monophysite position in the capital.

This second scenario is the one I would favor at present.

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore, 7
00185 Roma

Robert F. Taft, S.J.

Recensiones

Aethiopica

Edward Ullendorff, *From Emperor Haile Selassie to H. J. Polotsky.* An Ethiopian and Semitic Miscellany (= Äthiopistische Forschungen 42), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1995, pp. XIX + 193.

Le parole dell'A. nella Prefazione, che qualificano il libro come "... including some very minor contributions..." (p. IX), richiamano alla mente il *Colligite quae superaverunt fragmenta, ne pereant* di Gv 6, 12. Siamo pertanto molto grati al Prof. E. Ullendorff per aver raccolto in volume i suoi articoli offrendo così la possibilità a quanti amano i suoi studi, ma che non sempre sono riusciti a seguirli tutti, di leggere anche quelli "minori", termine da intendersi in senso quantitativo.

Il volume, "Dedicated to the Memory of Ernst Hammerschmidt" [p. V], dopo il Sommario (pp. VII-VIII) e la Prefazione (p. IX), reca "Acknowledgements and Sources" (pp. X-XI) e "Additions and Corrections" (pp. XII-XIX). Segue la miscellanea etiopica, introdotta da alcuni articoli che hanno come protagonista principale l'ultimo Imperatore d'Etiopia: Haile Selassie Garter Memorial Service, Windsor Castle (p. 1); Emperor Haile Selassie — with a memorial tribute by the Earl of Avon (p. 6); Court Circular, October 15, 1975 (p. 9); The Garter remembers an Emperor Knight (p. 10); State Visit to Ethiopia by Queen Elizabeth and Prince Philip (p. 11); Paying tribute to Haile Selassie (p. 17); The Lion of Judah hath prevailed (p. 34).

Vengono poi studi dedicati ad argomenti riguardanti l'etiopistica classica: The Ethiopic MSS in the Royal Library, Windsor Castle (p. 38); The Biblical Sources of the Ethiopian National Saga (p. 47); Some further material from the Eugen Mittwoch *Nachlass* (p. 56); An Ethiopic inscription in Westminster Abbey (p. 69); Review of S. Uhlig's *Äthiopische Paläographie* (p. 76); Review of Prutky's *Travels to Ethiopia and other countries* (p. 83); Review of *Die Königin von Saba* (p. 87).

La seconda parte del volume è consacrata alla semitistica in genere: Comparative Semitics (p. 93); Observations on the *dativus ethicus* in Semitics and elsewhere (p. 113); Semitic Marginalia (p. 122); Could Isaiah understand the *Ha'arets* newspaper? (p. 130); Jesus in the Hebrew Bible? (p. 146); A letter from Th. Nöldeke to E. Mittwoch (p. 150); Review of Zeva Shapiro's translation of Agnon's *Shira* (p. 160); Obituary of Ernst Hammerschmidt (p. 164); H. J. Polotsky (1905-1991): Linguistic Genius (p. 165). Conclude l'*Index* dei nomi propri (p. 176).

Il lettore può ritrovare con piacere nel libro, che riprende studi precedentemente pubblicati, articoli già a lui noti, come pure, con tanto maggior

diletto, altri che non conosceva o non aveva ancora visto: personaggi, avvenimenti, temi che uno studioso vede sempre volentieri, tanto più se trattati da tanto maestro qual è l'A. Personalmente ho avuto occasione di occuparmi di alcuni di essi; ricordo in particolare R. Prutky (pp. 83-86), alla cui bibliografia aggiungerei: O. Raineri, "La breve relazione del viaggio in Etiopia di Remedio Prutky, scritta il 15-12-1756", *Quaderni di Studi Etiopici* (Asmara), 3-4 (1982-83) 176-193. Più recentemente, in OCP 59 (1993) 249-50, ho recensito *H. J. Polotsky (1905-1991)* [pp. 165-175], *Ausgewählte Briefe. Introduced, edited, and annotated by E. Ullendorff ...* (ÄthFor 34), Stuttgart 1992. Sempre commovente è il ricordo dell'indimenticabile Prof. E. Hammerschmidt (pp. V e 164), prematuramente e tragicamente scomparso (†1993), per una più ampia conoscenza del quale rimando a L. Ricci, "In memoriam di E. H.", RSE 35 (1991 [1993]) 177-79.

Sia consentito esprimere l'augurio che questa quarta raccolta di *collected papers* (p. IX) di E. U., preceduta da (1) *Is Biblical Hebrew a Language? Studies in Semitic Languages and Civilizations*, by Harrassowitz, 1977; (2) *Studia Aethiopica et semitica* (ÄthFor 24) e (3) *From the Bible to Enrico Cerulli* (ÄthFor 32), volume da me recensito in OCP 57 (1991) 435-36, non sia *the last*, ma abbia un seguito, nel quale sicuramente l'A. potrà serbarci gradite sorprese.

O. Raineri

Balcanica

Иван Божилов, *Българите във Византийската империя*, Академично Издателство "Проф. Марин Дринов", София 1995, 372 с.

Le phénomène que la science historique appelle "Byzance", parce qu'il s'agissait d'un État oecuménique, n'a pas revêtu de caractère ethnique. L'Empire qui, durant le millénaire de son existence, est resté une émanation de l'esprit impérial romain et de la culture hellénique, est surtout un Empire chrétien — le seul à englober le monde visible et à comprendre tout le peuple élu, le peuple de Dieu, le Nouvel Israël. Ce peuple était composé de nombreuses races, avec des langues diverses. Il est évident que le "Géorgien", le "Bulgare" ou le "Franc", qu'ils se trouvent à Constantinople, Andrinople, en Anatolie ou sur les bords de la Mer Noire, restent en même temps des "*Rhômaioi*". Voilà pourquoi il est si intéressant d'étudier l'histoire de ces peuples particuliers dans l'Empire. Tel est l'objet du nouveau livre du professeur Ivan Božilov, publié par les soins de l'Académie des sciences de Bulgarie, dont l'importance dépasse de loin l'historiographie bulgare.

Le but de cette recherche est très bien formulé par l'auteur: c'est d'abord une étude sur une des minorités ethniques de l'Empire constantinopolitain, la *diaspora* bulgare, puis vient une contribution à la prosopographie *rhômaï-*

que et bulgare. Résultat de plusieurs années de labeur, ce nouveau livre s'ajoute aux études déjà parues consacrées aux Juifs, aux peuples du Caucase et aux Francs qui se trouvaient dans l'Empire.

La structure de l'ouvrage correspond à ses buts. Il se divise en deux parties principales aux objets assez différents. La première comprend un exposé sur les migrations des Bulgares vers l'Empire et la politique de celui-ci à leur égard, ainsi que quelques observations sur les *Vitae* de saints bulgares dans l'hagiographie byzantine et les Bulgares dans l'art de Byzance. La seconde constitue un catalogue prosopographique de ces mêmes "Bulgares". Tout cela nous permet d'évaluer l'importance de cet *ethnos* sur le territoire de l'Empire.

Nous voudrions spécialement attirer l'attention sur la partie théorique qui traite des migrations et de l'installation des Bulgares dans l'Empire, ainsi que de la politique suivie par ce dernier envers eux. La présentation commence par les migrations en masse. L'A. distingue les problèmes qui concernent la haute époque, celle des Grandes Invasions, de ceux relatifs à une plus basse époque. Nous ne saurions bien sûr parler de "Bulgares" pour la période qui précède le IXe siècle — l'*ethnos* était encore en formation. Il est évident qu'il y eut des migrations de Slaves et de Protobulgares vers les Balkans, l'Anatolie, l'Italie, ainsi que vers d'autres territoires de l'Empire. L'A. a également porté une attention toute particulière et adéquate aux migrations massives, forcées ou non, de la population bulgare dans les premières décennies du XIe siècle. L'exposé d'Ivan Božilov sur les *Acta* du Mont Athos fait ressortir toute la signification de ces documents, sources pour l'histoire des Bulgares de la Macédoine orientale (p. 34 suiv.).

Le deuxième chapitre est consacré à la pénétration individuelle des Bulgares dans l'Empire, avec la question des émigrés politiques (le droit d'asile était un des traits caractéristiques de l'État oecuménique) et la déportation forcée de nobles bulgares après 1018. Parmi ces derniers, l'A. parle des princesses bulgares à Constantinople. La présence bulgare au Mont Athos est étudiée avec soin, thème qui pourrait faire d'ailleurs l'objet d'une étude spéciale.

La politique envers les immigrés est exposée dans le troisième chapitre. On peut dire qu'ils étaient intégrés et assimilés à la société *rhômaïque*. Nous voudrions relever ici l'inventaire des personnages d'origine bulgare connus par les listes impériales de préséance ou ceux qui ont appartenu à la hiérarchie ecclésiastique du Patriarcat Oecuménique, inventaire qui prouve de manière évidente les dispositions véritablement cosmopolites de l'Empire universel.

Les observations sur les saints "bulgares" dans l'hagiographie byzantine, de même que sur les Bulgares dans l'art *rhômaïque* offrent un autre point de vue sur les problèmes étudiés. Il s'agit là, faut-il le souligner, du résultat d'un vaste travail, sur un matériel très différent de celui qui est sinon à la base de

l'exposé dans l'ouvrage, préparation d'un catalogue mis désormais à la disposition des spécialistes.

C'est également un catalogue, prosopographique cette fois, qui constitue la partie essentielle du livre. Il contient 460 articles sur divers personnages et couvre une période de plus d'un millénaire et un territoire qui s'étend sur presque toute la Méditerranée orientale. Dans la liste, on remarquera des noms importants pour l'histoire de l'Empire d'Orient. Il ne nous semble pas hors de propos de dire quelques mots ici de la structure et du caractère de chaque article prosopographique. Relevons d'abord que les personnages sont énumérés selon l'ordre alphabétique du nom de famille, modalité qui permet le regroupement des membres d'une même famille, ce qui a ses avantages. Quant à l'article prosopographique en soi, il dépend des données dont on dispose sur la personne. En voici le schéma: origine, curriculum vitae, *cursus honorum*, famille (conjoint et descendants). Chaque article est numéroté séparément. Dans les notes qui suivent tout de suite le texte de l'article sont indiqués les sources principales et les titres majeurs de la bibliographie historiographique. Il est ainsi plus rapide et aisé de s'orienter dans le texte.

L'unique observation que nous voudrions faire est qu'il aurait été bon de préciser la notion de "Bulgare". Il est bien clair que dans l'Empire universel, l'origine bulgare n'empêchait pas d'être "*Rhômaios*". Nous croyons que c'est justement l'origine qui signale pour l'A. l'appartenance aux dits "*Bulgares*". Cette observation n'entend pas, bien sûr, mettre en doute la valeur scientifique de l'ouvrage.

Pour finir, nous devons noter que ce livre englobe un matériel immense, comme en principe toute étude prosopographique, traitant pratiquement l'ensemble des sources qui concernent la période postérieure au VIIe, surtout après le XIe siècle, y compris les objets d'art et les manuscrits. Voilà pourquoi nous estimons qu'il s'agit d'une oeuvre dont l'importance dépasse l'historiographie bulgare. La publication du livre d'Ivan Božilov constitue un événement non seulement pour les études bulgares, mais aussi pour les études byzantines en général. C'est une recherche d'érudition, mais avec également des idées très courageuses (voir par exemple la présence de certains noms dans le catalogue prosopographique), ce qui fait de cet ouvrage un instrument de travail pour une variété de spécialistes dans les domaines de l'étude du passé.

I. Biliarsky

Βυζαντίο και Σερβία κατά τον ΙΔ' αιώνα, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών. Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών (Διέθνη συμποσία 3). Επιπέλεια έκδοσης: Ευτυχία Παπαδοπούλου και Δώρα Διαλέτη, Αθήνα 1996, 432 σ. + 213 πίνακες

Ce volume, centré sur l'Empire byzantin et la Serbie au XIVe siècle, revêt une importance particulière, car il embrasse tout aussi bien les aspects culturels, politiques, ecclésiastiques et idéologiques d'une époque cruciale

dans l'histoire du sud-est européen. Cette époque correspond à la fin du moyen âge, bien que pour l'Empire et la Serbie, il faille la situer au milieu du siècle suivant, fin marquée par une décadence politique, mais aussi par une intégration spirituelle. Cette intégration se forma bien évidemment autour de la culture *rhômaïque* de Constantinople et du Mont Athos, mais on peut dire que c'est la Serbie qui en fut le protagoniste au niveau politique, ce qui détermine aussi le sujet du symposium dont l'ouvrage constitue les Actes.

D'autre part, cet ouvrage représente le fruit du travail de deux parmi les plus importantes écoles de byzantinologie dans le monde, la grecque et la serbe, travail qui s'est développé dans la diversité des thèmes dont le XIVe siècle est si riche. On pourrait les regrouper en grands ensembles, histoire, idéologie politique, histoire de l'art, littérature, institutions etc., qui s'entremêlaient alors comme aujourd'hui se tressent les objets mêmes de la recherche.

Nous commencerons ici par les articles sur l'histoire de l'art, non seulement pour suivre celui qui ouvre le recueil, mais aussi parce qu'ils englobent toute la richesse des questions abordées. L'art se situe naturellement dans un milieu socio-historique précis et il ne faut pas le traiter en dehors de ce donné. C'est dans cette perspective que sont présentées les études de V. J. Djurić ("L'art impérial serbe: marques du statut impérial et traits de prestige"), de B. Todić ("Portraits des saints Syméon et Sava au XIVe siècle. Contribution à la connaissance de l'idéologie de l'État et de l'Église serbes"), de G. Babić ("Les portraits des grands dignitaires du temps des tsars serbes. Hiérarchie et idéologie"), de G. Subotić ("Η τέχνη των βυζαντινοσέρβων ευγενών στην Ελλάδα κατά τις τελευταίες δεκαετίες του ΙΔ΄ αιώνα"), de Ch. Constantinidè ("Ἑλληνικὲς καὶ παλαιοσερβικὲς ἐπιγραφὲς πάνω στὰ εἱλητὰ τῶν συλλειτουργούντων ἱεραρχῶν κατὰ τὴν ὑστεροβυζαντινὴ ἐποχή"), de Chr. Walter ("Portraits of Bishops Appointed by the Serbian Conquerors on Byzantine Territory"), de N. Dandrakès ("Χρονολόγηση βυζαντινῶν τοιχογραφιῶν τῆς νότιας Πελοποννήσου ἀπὸ συγκρίσεις μὲ χρονολογημένες βυζαντινὲς τοιχογραφίες τῆς Σερβίας"), de M. Maksimović ("Caractéristiques iconographiques de la peinture murale serbe et grecque du XIVe siècle. Les ménologes et les cycles hagiographiques"), de M. Panayotidi ("Les tendances de la peinture de Thessalonique en comparaison avec celle de Constantinople, comme expression de la situtation politico-économique de ces villes pendant le XIVe siècle"), de V. Korać ("L'école de la Morava: dernière renaissance dans l'art du monde byzantin"), de M. Šuput ("Ομοιότητες και διαφορές στη σερβική και ελληνική αρχιτεκτονική του ΙΔ΄ αιώνα"), ainsi que le dernier article du volume par E. Tsigaridas ("Οι τοιχογραφίες του καθολικού της μονής Βατοπεδίου").

Chacun de ces articles doit être envisagé sous l'aspect de la recherche. Inégaux dans l'ampleur du matériel analysé, du point de vue synthétique ou dans la composition, ils illustrent tous néanmoins ce qui constitue peut-être un des côtés les plus intéressants du livre, à savoir l'idéologie de la Communauté Orthodoxe en passe de périr dans les Balkans, sous la pression des

Osmanlis, observée ici dans le cadre des relations rhôméo-serbes. En ce sens, il faudrait également mentionnér le seul article consacré à l'aspect littéraire de ces relations, celui de Fl. Evangelatou-Notara ("Greek Manuscript Copying Activity under Serbian Rule in the XIVth Century").

Quant aux études sur la doctrine politique impériale qui dépassa justement pour la première fois au XIVe siècle le cadre des relations entre l'Empire et la Bulgarie, il est difficile de les distinguer des précédentes, spécialement celles de V. Djurić, B. Todić et G. Babić. On en relève pourtant quelques unes, d'abord les deux recherches fort intéressantes de S. Ćirković ("Between Kingdom and Empire: Dušan's State [1346-1355] Reconsidered") et de N. Oikonomides ("Emperor of the Romans — Emperor of the Romania"), ainsi que celle de T. Papamastorakès ("Εικαστικές εκφάνσεις της πολιτικής ιδεολογίας του Στέφανου Dušan σε μνημεία της εποχής του και τα βυζαντινά πρότυπά τους"). Il n'y a guère d'études centrées sur les institutions, mais on notera tout de même les contributions du professeur N. Oikonomidès et de G. Babić. Il convient évidemment d'y associer les études sur le patronage, les privilèges relatifs au système fiscal et la stratification de la société médiévale. Remarquons dans cette ligne les articles de T. Maniatè-Kokkinè ("Προνομιακές παραχωρήσεις του σέρβου αυτοκράτορα Στέφανου Dušan [1343-1355]") et de S. Kalopissi-Verti ("Aspects of Patronage in 14th Century Byzantium. Regions under Serbian and Latin Rule").

On a bien sûr prêté suffisamment d'attention à l'histoire politique, à travers les relations serbo-rhômaïques et spécialement dans les régions de contact entre les deux pays — Macédoine, Thessalie et Thrace. Citons ici les articles de L. Mavrommatis ("Sur les antagonismes en Macédoine sous la domination serbe"), Lj. Maksimović ("Η ανάπτυξη κεντρόφυγων ροπών στις πολιτικές σχέσεις Βυζαντίου και Σερβίας τον ΙΔ΄ αιώνα), M. Živojinović ("La frontière serbo-byzantine dans les premières décennies du XIVe siècle"), O. Lampsidis ("La mémoire de Constantin Déyanovitch dans une église de Trébizonde?"), R. Radić ("Ο Συμεών Ούρεσης Παλαιολόγος και το κράτος του μεταξύ της βυζαντινής και της σερβικής αυτοκρατορίας"), D. Z. Sophianos ("Οἱ Σέρβοι ἡγεμόνες τῶν Τρικάλων καὶ οἱ μονὲς τῆς περιοχῆς [ΙΔ΄ αἰώνας]"), M. Popović ("Les forteresses dans les régions des conflits byzantino-serbes au XIVe siècle"), E. Drakopoulou ("Η σερβική παρουσία στην Καστοριά τις παραμονές της τουρκικής κατάκτησης"), R. Mihaljčić ("Les batailles de la Maritza et de Kosovo. Les dernières décennies de la rivalité serbobyzantine").

Bien que représentée par trois articles seulement, la problématique juridique ne manque pas au volume. Dans l'optique de nos intérêts scientifiques, elle revêt une importance particulière, bien soulignée ici par l'étude synthétique de Sp. Troïanos et S. Šarkić ("Ο κώδικας του Στέφανου Dušan και το Βυζαντινό Δίκαιο") et la contribution propre de S. Šarkić ("Νόμος et «zakon» dans les textes juridiques du XIVe siècle"). Pour sa part, C. G. Pitsakis ("Canonica Byzantino-Serbica minora, I. Le trisépiscopat: une «perversion» serbe?") propose un sujet d'un intérêt tel à susciter probablement de futures

recherches dans le domaine du droit canon au moyen âge en Serbie et à Constantinople.

Les problèmes d'histoire ecclésiastique ne sont pas négligés par les auteurs, mais nous ne leur consacrons pas ici de place spéciale, car ils se retrouvent pratiquement dans chaque article. Une mention particulière doit être faite pour les illustrations — plus de 200 — qui enrichissent encore la valeur documentaire du volume.

En conclusion, nous voudrions souligner qu'avec cet ouvrage, nous disposons désormais d'un livre de valeur exceptionnelle pour le domaine de l'histoire du bas moyen âge balkanique. On sait que le XIVe siècle signe la fin d'une époque dans l'histoire du sud-est de l'Europe; il serait donc nécessaire de réaliser une synthèse générale de tout le matériel accumulé dans les divers champs de la science du passé — histoire, histoire de l'art et de la littérature etc. Il est hors de doute que le présent volume constitue un pas dans cette direction, ce qui mérite notre admiration. De plus, nous avons déjà relevé que le choix de centrer la recherche sur cette époque autour de la Serbie est excellent. Nous osons émettre le voeu que ce chemin ouvert par l'Institut des études byzantines d'Athènes soit poursuivi. C'est justement le chemin vers une présentation globale de l'histoire du monde orthodoxe à travers les différents âges, qui pourrait se poursuivre avec des thèmes comme "La Bulgarie et l'Empire au Xe siècle" ou "La Valachie et la Moldavie à l'époque post-byzantine" etc. Cela enrichirait sans doute notre image et nos connaissances de la voie commune prise dans ces régions à l'aube du moyen âge.

I. Biliarsky

Byzantina

Die Byzantiner und ihre Nachbarn. Die De Administrando Imperio *genannte Lehrschrift des Kaisers Konstantinos Porphyrogennetos für seinen Sohn Romanos* (Byzantinische Geschichtsschreiber XIX), Übersetzt, eingeleitet und erklärt von Klaus Belke und Peter Soustal, Verlag Fassbaender, Wien 1995, pp. 358.

È fuori dubbio che l'opera di Costantino Porfirogenito *De Adm. Imp.* abbia rappresentato un forte appello per la ricerca sia sulla cosiddetta rinascenza macedone, sia sulle etnie propinque a Bisanzio (vedi ultimamente anche *Poikila Byzantina 13* [Bonn, 1994]). L'opera in sè ha posto non pochi problemi di carattere storico-filologico, e la presente edizione, pur accennandone, non cerca intenzionalmente di entrare nel merito di ciascuno di essi. I due Curatori, ottimi conoscitori della geografia dell'impero bizantino, hanno voluto presentare una buona traduzione del testo greco corredata da ottime note storico-geografiche che allargano di molto la comprensione del

testo stesso. Una nota che arricchisce ulteriormente questo volume è data dagli indici.

V. Ruggieri, S.J.

ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ 13, Beiträge von Thomas Pratsch, Claudia Sode, Paul Speck und Sarolta Takács, (Varia 5), Freie Universität Berlin, Byzantinisch-Neugriechisches Seminar, Bonn 1994, pp. 541.

Molti saggi presenti nel volume sono il frutto dei seminari tenuti alla Freie Univ. di Berlino, o da essi stimolati; P. Speck, inoltre, aggiunge un lungo contributo all'intelligenza dei miracoli di S. Demetrio dovuto alla versione anastasiana. Th. Pratsch, "Untersuchungen zu De thematibus Kaiser Konstantins VII. Porphyrogennetos" (pp. 13-145 con indice) è un saggio sul problema della struttura testuale e storico-filologica del *De Thematibus:* data la natura complessa e voluminosa dell'opera del Porfirogenito, Pratsch si è fermato sui primi quattro capitoli dell'edizione del Pertusi (Anatolikon, Armeniakon, Thrakesion e Opsikion, inclusa la *praefatio*). Contiguo come epoca e metodo al primo è l'ottimo contributo di C. Sode, "Untersuchungen zu *De administrando imperio* Kaiser Konstantins VII. Porphyrogennetos" (pp. 147-260 con indice) ove si affronta la spinosa stesura (vari momenti scrittori) del testo stesso pur se l'A. ha dovuto far ricorso solo a specifiche sezioni non potendo improntare in quella sede l'analisi su tutta l'opera (vale la pena ricordare la nuova traduzione del De Adm. Imp. a cura di K. Belke e P. Soustal, cfr. p. precedente). Alla penna di P. Speck, oltre a quanto su detto ("Nochmals zu den Miracula Sancti Demetri. Die Version des Anastasius Bibliothecarius" 317-429) appartengono altri brevi contributi: "Ein gleichzeiliger Hymnos angeblich auf den Heiligen Epiphanios" 261-286; "Das Barberini-Elfenbein: eine Präzisierung", 287-91; "Das Teufelsschloß. Bilderverehrung bei Anastasios Sinaites?", 293-309, una ragionata riflessione storica ed ideologica su un paio di *racconti utili all'anima*; "Intonationsformel, oder Motiv?", 311-315, una correzione su significato di στοχός; ed inoltre, "Der 'Zweite' Theophanes. Eine These zur Chronographie des Theophanes" (430-483 con indice). Due ultimi contributi di S. Takács chiudono il volume: "The Magic of Isis replaced or Cyril of Alexandria's Attempt at redirectering Religious Devotion", 489-507, e "Die Farbbezeichnungen von Völkern in der byzantinischen Literatur oder das Verständnis der Byzantiner von Kulturen — eine Gedankenskizze", 509-523 (con indice e bibliografia).

V. Ruggieri, S.J.

Αλέξης Γ. Κ. Σαββίδης, *Βυζάντιο – Μεσαιωνικός Κόσμος – Ισλάμ. Δεκατρία δοκίμια Ιστορίας και Παιδείας*, Εκδ. Δημιουργία, Αθήνα 1996, 156 σ.

The present collection of studies by Alexis Savvides brings together 13 studies. Of these, the first eight had already appeared in *Καθημερινής της Κυριακής*, whereas the remaining five were thus far unpublished. The author provided each contribution in the first group with footnotes (p. 7).

The first (pp. 11-22) concerns «Konstantinos Paparrigopoulos, Investigator of the Greek Conscience». Writing shortly after the Greek Revolution Paparrigopoulos (1815-1891) inculcated into his compatriots a sense of the continuity of their history with the past, especially the Byzantine period (pp. 13-15). In «Distorted Image of Byzantium ...», theme of the second essay (pp. 23-30), Savvides regrets that the Greek mass media keep evoking uncritically the unfortunate connotations Byzantium has acquired (p. 24). Nor can the blame here be laid fully at the door of the West, as the term had been introduced by the German scholar Jerome Wolf for quite scientific purposes (pp. 23-5). Thesis of the third article, «Vandals in a Bad Light ...» (pp. 31-38) is that, far from destroying works of art, Vandals wanted to acquire them for themselves. In the West, the misuse of the term cropped up in connection with the French Revolution (p. 37). «Offices for sale ...» (pp. 39-45) discusses the shameless trading on titles and positions, which dealt a blow at attempts to set up an effective meritocracy (p. 40). We come across the first mention of this shady practice in Eunapius of Sardis (4th/5th cent.) (pp. 41f). Unfortunately, Justinian's and other emperors' efforts to stem the corruption were ultimately thwarted, so that the practice continued unchecked (pp. 42, 44).

Written 605 years after the battle of the Kossovo (1389 A.D.), the fifth essay, «The Turks in the Balkans» (pp. 46-54), compares two battles which took place there. While the first (1389) sealed the fate of Serbia, the second (1448), four years after the Battle of Varna, sounded the death-knell for the Byzantine Empire (1453). Both defeats were characterized by treachery (pp. 49, 52). Another article, «The Old Gioura (Gyaros) ...» (pp. 55-62), now practically a desert island (p. 59), seems never to have become an Ottoman possession (p. 56). «Piri Reis, the Ottoman pirate who became cartographer» (pp. 63-69) tells the story of a pirate who became a famous admiral under the Sultans, but whose defeat in 1553-1554 at the hands of the Portuguese cost him his life (pp. 65-66).

The portrait of «Petros Charanis ...» (pp. 70-76) follows. A Greco-American teacher and researcher (1905-1985), he laid down the foundations of Byzantine history as a new discipline in the United States; his immediate successor is Angeliki Laiou (p. 75). «Assassins ...» (pp. 77-86) explains the connection between that Ismaelite group of hashish smokers, founded by Hasan bin Simbach (c.1040-1124) (p. 79), and the use of their name to exemplify political murder. In «Old and new (medieval) Preveza ...» (pp. 87-94) the author points out that, while Old Preveza ought to be associated with

the slow decadence of Nikopolis, rather than with Bulgarian raids (p. 87), the exact date when Medieval Preveza was constructed remains a mystery (pp. 88f). The eleventh essay finds that «The Persian attack on Rhodes under Heraclius ...» (pp. 95-104) was indeed a minor episode, if the Sassanides did ever invade Rhodes (pp. 99f).

Given the practically unbroken contact the Byzantine Empire retained with a variety of races of Turkish origin, Savvides argues in «Byzantium facing the Turkic peoples» (pp. 1095-120, here p. 105), terms such as «Turkic» and «Turkophones» have been aptly coined by the great Hungarian Byzantologist, Gyula Moravcsik († 1972) (p. 109). In the last essay, «Greek Medieval Studies and Muslim History» (pp. 121-139), the author points out that, whereas there is of late a marked increase in interest in Islam, quality and quantity do not always go together (pp. 121f). Certain repeated errors confirm this: the abusive use of a term such as Barbarians; the misnomer Mohammedans, instead of Muslims; placing the Ogouzoi within the wrong historico-ethnological framework, a mistake common among foreign Byzantinologists and, finally, the way the unspecific term «Turks» is used without further distinguishing the exact group meant.

Although, generally speaking, the present publication is more popular in character, one may be grateful to Savvides for the useful information and clarification. Among the recent publications pertinent to the theme one may add here M. G. Arcamone et alii, *Magistra Barbaritas. I barbari in Italia*, Milano 1984 (cfr OCP 53, 1987, 225-227) as well as A. E. Laiou and H. Maguire (ed.s), *Byzantium: A World Civilization*, Washington, DC 1992 (cfr OCP 60, 1994, 257f).

E. G. Farrugia, S.J.

Coptica

Alberto Camplani (a c. di), *L'Egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardoantica*, (= Studia Ephemeridis Augustinianum 56), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1997, pp. 358.

Dal 19 al 30 settembre 1994, il Corso di Perfezionamento in Studi Patristici e Tardoantichi presso l'Istituto Patristico *Augustinianum*, in collaborazione con il Dipartimento di Studi Religiosi dell'Università La Sapienza di Roma, ha avuto come tema l'Egitto Cristiano. Il Corso era suddiviso i cinque cicli di lezioni: teologia e cristologia copte (Manlio Simonetti, pp. 11-38); letteratura copta (Tito Orlandi, pp. 39-120); cultura del primo monachesimo copto (Mark Sheridan, pp. 177-216); istituzioni ecclesiastiche copte (Ewa Wipszycka, pp. 219-271); arte copta (Marguerite Rassart-Debergh (pp. 293-318) e due seminari: letteratura gnostica in copto (Alberto Camplani, pp. 121-175); papirologia copta (Mario Naldini, pp. 273-288). Alberto Camplani,

ha pure curato il volume con i singoli contributi, mettendoli così a disposizione di un pubblico più vasto. Ne risulta uno *status quaestionis* di alto livello degli studi sull'antichità copta.

Nelle prime pagine, Manlio Simonetti affronta il problema della "mancanza di notizie sulla chiesa alessandrina del primo secolo e mezzo" (p. 15) e si domanda se non si possa "accertare l'origine alessandrina dell'*Epistola di Barnaba*" (p. 16). In tal caso sarebbe "espressione di ambienti alessandrini che non si riconoscevano nella sofisticata linea teologica iniziata con Filone" (p. 17). La gnosi di Basilide e di Valentino sarebbe sicuramente alessandrina e con Clemente e Origene maturerebbe la reazione antignostica. Simonetti legge in questa chiave brani clementini e origeniani, riscontrando continuità fra loro. Quindi si occupa dello sviluppo della teologia egiziana nel IV e nel V secolo, dove la controversia ariana è crisi interna del fronte origeniano e dove il vescovo di Alessandria Teofilo, zio di Cirillo, è personaggio chiave anche rispetto a sviluppi successivi.

Le 80 pagine di Tito Orlandi sulla letteratura copta sono una monografia che ne tratta le origini, la questione origenista, le persone e l'opera di Aphu, di Agatonico, d'Antonio, di Orsiesi e di Pacomio. Quindi, si occupa delle traduzioni in copto dei due Gregori, di Basilio, del Crisostomo, di Atanasio, dell'omelia di Melitone di Sardi, di Apocrifi come l'*Apocalisse di Elia*, l'*Ascensione* o meglio *La Visione di Isaia*, gli *Atti di Paolo* e *di Pietro*, l'*Epistula Apostolorum*. Riprende poi la letteratura monastica con la *Vita* e le *Opere di Paolo di Tamma*, la *Vita di Apollo*, la *Vita di Shenute*, su cui si trattiene più a lungo, circa l'epistolario e la produzione letteraria di teologia, di morale e di polemica antipagana. Menziona nuove traduzioni in copto degli scritti di Cirillo, di Crisostomo, di Basilio, del Nazianzeno, di Severo di Antiochia. L'A. riserva spazio all'agiografia, alla storia ecclesiastica, alle *preloforie* (testimonianze sull'ortodossia di un personaggio o di un movimento) ai cicli sul concilio di Efeso e all'agiografia.

Ricco di spunti è pure il saggio di Mark Sheridan, sul mondo spirituale del primo monachesimo copto. Sheridan discute le varie teorie sull'origine e l'essenza del monachesimo cristiano. In base allo studio della *Vita Antonii*, della *Historia Monachorum*, della *Historia Lausiaca* e degli *Apophtegmata*, affronta il problema di cosa leggessero i monaci e distingue in ciò Antonio, Paolo di Tamma e Pacomio. Per il primo, la *lectio divina* significa cercare nella Scrittura il senso spirituale. Il secondo suppone già una conoscenza larga e precisa della Scrittura. Il terzo ripone la sua maggiore preoccupazione nel purificare il cuore per contemplare Dio. Orsiesi poi afferma che tutto nelle Scritture ha la sua spiegazione e ciò che è scritto per gli antichi in senso carnale, è indirizzato ai figli in senso spirituale (p. 214). Concludendo l'A. riprende l'istanza espressa da Karl Holl per il monachesimo greco e l'applica al monachesimo copto: bisogna ipotizzare una tradizione comune rispetto alla natura fondamentale della vita interiore.

Originale e provocatorio lo studio di Ewa Wipszycka sulle istituzioni ecclesiastiche. La svolta decisiva per l'Egitto cristiano non è la svolta costantiniana del 324, né l'avvento dell'Islam nel 642, ma è la *piccola pace* tra le persecuzioni di Valeriano e di Diocleziano. Allora si ha un rapido aumento dei fedeli e il vescovo di Alessandria rafforza la sua posizione. Il vertice la Chiesa lo raggiunge nei primi decenni della conquista araba. Solo con il secolo VIII la situazione entra in fase discendente. Altra affermazione della studiosa polacca: per conoscere la storia della Chiesa egiziana bisogna conoscere il greco, il copto, il latino, l'arabo, il siriaco e l'etiopico. Liberatus, (*Breviarium causae nestorianorum et eutychianorum*, ed. F. Carcione, Anagni 1989), diacono di Cartagine, che soggiorna ad Alessandria e si serve di fonti locali, dimostra la necessità di conoscere il latino per ricostruire la storia della Chiesa egiziana. Se il possesso di tutte queste lingue non è realizzabile, è meglio servirsi di traduzioni, piuttosto che chiudersi nel solo ambito di una o due lingue.

L'A. menziona testi cosiddetti canonici, come la *Tradizione apostolica*, i *Canoni di Ippolito*, i *Canoni di Atanasio*, che devono studiarsi sotto il profilo storico. Più ovvia è la valenza storica di testi agiografici, quali *Apa Mena*, *Vite* dei monaci Phif e Longino, di Giovanni l'Elemosiniere, di Pisenzio, di Samuele di Kalamun, ecc., papiri e *ostraka* di contenuto cristiano. Lo storico delle istituzioni ecclesiastiche non può rinunciare a studiare i problemi teologici, sotto pena di cadere nei due estremi opposti: esagerare l'importanza di quei conflitti dottrinali; o ignorarli quasi non coinvolgano la gente. La Wipszycka riconosce onestamente di esser caduta in questo secondo errore nel suo *Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IV au VIII siècle*, Bruxelles 1972.

Dopo tali premesse metodologiche la W. tratta delle strutture della Chiesa egiziana: come le sedi vescovili si rapportassero al vescovo di Alessandria, già detto arcivescovo al tempo di Atanasio, ma chiamato patriarca nell'accezione tecnica del termine, soltanto nel VI secolo. Comunque tutti i vescovi di Egitto venivano consacrati dal vescovo di Alessandria. Da distinguersi i termini *ekklesia*, *topos* e *martyrium*, chiese vescovili e *katholikai* delle campagne. Del clero, la W. dice che a parte i vescovi e i diaconi, dediti alla pastorale a tempo pieno, i sacerdoti per lo più ricevevano l'ordinazione in età matura, avevano moglie e figli e continuavano ad esercitare arti e mestieri. Il clero era proporzionalmente molto numeroso, mentre diminuì in epoca islamica. L'opinione, anche di M. Krause, che molti membri del clero egiziano fossero analfabeti, non ha fondamento nella documentazione. Anche l'analfabetismo attribuito ai monaci si basa su lettura superficiale degli *Apophthegmata*. Dalla metà del quarto secolo i vescovi sono ex-monaci.

All'arte copta è dedicato lo studio di Marguerite Rassart-Debergh la quale, da anni, fa ricerche archeologiche sul campo, nel Deserto delle Celle. Laggiù non si trovano sculture, per la rarità della pietra, bensì pitture di croci, di animali, di navi, simboli della fede che naviga in mare tempestoso.

A Saqqara e a Bawit le celle sono raggruppate attorno agli edifici comuni, chiesa, refettorio, ospedale; a Esna invece, i 14 eremi ospitavano ciascuno un solo monaco o al più, due. L'archeologia non rivela soltanto l'arte di quei complessi monastici, ma fa riscoprire la vita monastica quotidiana: nei Kellia e in qualche eremo di Esna c'erano letti con cuscini e guanciali. La scultura trova invece il suo spazio nei cimiteri e in luoghi di culto. Benché si possa parlare anche di pittura funeraria, specialmente per la necropoli di el-Bagawat, le rappresentazioni figurative funerarie cristiane comincerebbero solo dalla metà del IV° secolo. L'arte copta, in continuità con l'arte faraonica, è famosa per i tessuti: di lino, di lana, di canapa, di seta. Il cotone sembra invece successivo all'arrivo degli Arabi. Dal V° secolo in poi, anche nei tessuti, i simboli pagani acquistano significato cristiano: il cacciatore a cavallo diventa un santo cavaliere; l'*ankh* o simbolo della vita diventa croce. Certe icone copte che rappresentano il volto del Cristo, della Madonna con il bambino, o dei i tre fanciulli nella fornace, di santi uomini scarni ma dagli occhi enormi spalancati, sono eredi della ritrattistica pagana applicata alle mummie per ricordare il volto della persona mummificata. L'influsso dell'arte bizantina sull'arte copta è tardivo, cioè dal sec. X°. Il periodo X°-XI secolo è di cerniera grazie alla presenza in Egitto di monaci siriaci, armeni ed etiopi. Anche l'arte islamica ha influsso sull'arte copta. Ma esami recenti di laboratorio dimostrano che i pigmenti e le tecniche degli artisti copti sono gli stessi dell'epoca faraonica. Il saggio è corredato di cartine e foto.

Il Seminario di A. Camplani, curatore di tutto il volume, verte sulla trasmissione di testi gnostici in copto. Partendo dai papiri in copto saidico di Medinat Madi e di Nag Hammadi, probabilmente sepolti frettolosamente nel secolo V per il timore che Dioscoro o Shenute li distrugga, lo studioso propone una griglia di 6 elementi per leggere quei testi: l'affermazione di un'ortodossia della Grande Chiesa, dalla fine del secolo II; la crescita della Chiesa egiziana nel periodo della *piccola pace*; lo sviluppo filosofico, soprattutto neoplatonico; la missione manichea in Egitto nell'ultimo quarto del III s.; la ripresa della persecuzione dopo la *piccola pace*; il fenomeno monastico. Fatte queste premesse, C. elenca altri codici gnostici in copto che possono paragonarsi per contenuto ed epoca a quelli di Nag Hammadi. Quindi studia i codici di NH, *cartonnage* compreso, per datare il codice e per scoprire dal materiale scrittorio che compone il *cartonnage*, contatti fra le comunità redattrici dei testi e i monaci, non pacomiani. I codici di NH proverrebbero da più biblioteche e perciò devono raggrupparsi in diversi sottoinsiemi, sulla base di caratteristiche comuni. Le varie ipotesi per raggrupparli, di Doresse, Krause, Säve-Söderbergh, Wisse, Scholten, sono criticate da Khosroyev che le sostituisce con l'ipotesi, piuttosto gratuita, di un sincretismo cristiano e da Williams che vuole considerare ambedue gli aspetti ideologico e codicologico. Alcuni testi sono in polemica con la Grande Chiesa, come *Apocalissi di Pietro* e *Secondo Logos del grande Seth*. Tutti partecipano dell'ascetismo encratita. Alcuni sono gnostici in senso stretto. Altri in senso

valentiniano, cioè della corrente che ha origine da Valentino. Una quindicina sono *sethiani*, dove Seth è rivelatore-salvatore. Alcuni sono impregnati di neoplatonismo, come *Allogene* e *Zostriano*. Altri possono leggersi in chiave ortodossa come il *Vangelo di verità*, il *Trattato sulla risurrezione* e il *Trattato Tripartito*. Nel *Vangelo di verità* si legge: "Il Padre rivela il suo seno lo Spirito Santo, che rivela ciò che in lui è nascosto, il Figlio suo" (p. 152). Come si vede, la maternità di Dio si concreta nello Spirito Santo. C. avrebbe potuto ricordare che in testi siriaci primitivi lo Spirito Santo ha caratteri materni (cfr S. Brock, *The Holy Spirit as Feminine in the Early Syriac Literature* in Janet M. Soskice (ed.), *After Eve*, Collins 1990, 5-88). In alcuni testi gnostici si riscontra un influsso manicheo, come nel *Trattato senza titolo*. Benché nessuno dei testi di NH possa dirsi formalmente manicheo. Ma è pure possibile un influsso inverso, cioè dalla gnosi al manicheismo. La critica ha pure scoperto stratificazioni successive. Confrontando testi di epoca diversa ha verificato rifacimenti correttivi tra il III e il IV secolo. Piuttosto che di sincretismo, come propone Wisse, bisogna ammettere rielaborazioni, per es. nel *Trattato senza titolo* ove, secondo Painchaud, le contraddizioni del testo si spiegherebbero con rifacimenti. I testi di NH, con il loro carattere composito e rielaborato, ci rendono più guardinghi rispetto al rapporto fra cristianesimo e gnosi. Si può pensare che nel III s., quando la Grande Chiesa si rafforza imponendosi, alcuni gnostici reagiscano prendendone le distanze, senza però perdere aspetti cristiani. D'altra parte, il solo fatto di conservare caratteri cristiani non significa essere cristiano. Comunque NH non dà fondamento all'ipotesi di gnosticismo non cristiano. Bisogna approfondire ancora il contesto: l'ambiente culturale, sociale e filosofico, la penetrazione che vi ebbero certe forme di astrologia e di magia; studiare beninteso la teologia della Gande Chiesa.

Il secondo Seminario, diretto da Mario Naldini, si occupa di testimonianze papirologiche sull'Egitto cristiano, di cui acclude pure alcune foto. I primi ad essere oggetto di studio sono i papiri biblici: dallo Yale I,1, con Gen 14,17, il più antico, risalente agli anni 90-100 della nostra era; al famoso Ryl.457, con il dialogo tra Gesù e Pilato, della fine del I° o al massimo ai primi decenni del II°; al Bodmer II°, con quasi tutto il vangelo di Gv, scritto tra il 150 e il 200, quindi anteriore di un secolo al Sinaitico e al Vaticano. Dei frammenti di Matteo, contenuti nei codici del Magdalen College di Oxford, il Thiede ha proposto la datazione addirittura agli anni sessanta dell'era cristiana. Ma una seria valutazione paleografica li situa fra il 200 e il 250.

Per la patristica i papiri egiziani contengono testi del *Pastore d'Erma*, di Melitone di Sardi e restituiscono inediti di Origene e Didimo di Alessandria, riportano *Quaestiones et responsiones* riguardanti la cristologia, frammenti ascetici, liturgici, tra cui, nel Ryl III 470, una invocazione mariana del III-IV s., entrata poi in Occidente nella formulazione latina del *Sub tuum praesi-*

dium. Nel papiro copto, già prima della polemica cirilliana con Nestorio, c'è il termine *theotokos*, Madre di Dio.

N. informa anche sui papiri cosiddetti documentari o storici, come sulle vittime delle persecuzioni, con gli atti del loro supplizio, o contenenti *libelli* accertanti per alcuni, detti appunto *libellatici*, la fedeltà al culto pagano; cita i papiri propiziatori o amuleti; le lettere private, una cinquantina delle quali sono venute alla luce negli ultimi decenni; i papiri figurati, di cui N. menziona due esempi: il PSI VIII 920 del sec. VI o di Gesù tra gli Apostoli sul lago di Tiberiade e un papiro risalente al V-VI s. dell'Istituto fiorentino G. Vitelli, con icona mariana del tipo *galaktotrophousa*.

Restiamo ammirati di questo Corso di Perfezionamento in Studi Patristici e Tardoantichi sull'Egitto cristiano. Apprezziamo pure altamente il volume che ne risulta, fruibile pure da chi non ha frequentato il corso.

V. Poggi, S.J.

Albert Gerhards, Heinzgerd Brakmann (Hrsg.), *Die koptische Kirche: Einführung in das ägyptische Christentum*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart Berlin Köln 1994, 240 S. + 13 Abbildungen.

Wie die Herausgeber in ihrer Einleitung hervorheben, macht die wachsende Präsenz der Kopten in Europa auf eine christliche Minderheit aufmerksam, der eine Bedeutung weit über ihre tatsächliche Mitgliederzahl hinaus zukommt (S. 7f). Die jetzige Arbeit besteht aus elf Beiträgen (S. 9-167) und sechs Dokumenten über Gespräche zwischen der koptischen Kirche und anderen Kirchen (S. 168-195), und, zum Schluß, den Anmerkungen (S. 196-240).

Man kann viel lernen aus diesem schmalen Taschenbuch. Bei Heinzgerd Brakmann, «Die Kopten — Kirche Jesu Christi in Ägypten» (S. 9-27), liest man, daß das wohl erfolgreichste christliche Volksbuch im alexandrinischen Gelehrtenzentrum verfaßt wurde: der «Physiologos», wo vom Pelikan die Rede ist, der sein Junges mit seinem eigenen Blut nährt (S. 11).

Ernst Dassmann, «Christusnachfolge durch Weltflucht: Asketische Motive im frühchristlichen Mönchtum Ägyptens» (S. 28-45), lehnt gängige Vorstellungen ab, Christen hätten sich als Reaktion gegen die Konstantinische Wende oder aber als Reaktion gegen Mißwirtschaft in die Wüste zurückgezogen (S. 28). Der A. meint, sie hätten eher versucht, durch räumliche Trennung der radikalen Verwirklichung des Evangeliums Lebensraum in der Kirche zu verschaffen (S. 29). Interessant auch, daß das Mönchsleben als *vita apostolica* aufgefaßt wird (S. 33). Und, in der Tat wird gegen A. v. Harnacks vernichtendes Urteil geltend gemacht, wie sehr der Sinn des Mönchtums in der Hilfe der Bedürftigen besteht (S. 43, 45).

Albert Gerhards, «"Meine Natur hast Du in Dir gesegnet": Zur Gestalt, Theologie und Spiritualität der koptischen Eucharistiefeier, besonders des

Eucharistischen Hochgebets» (S. 46-75), einschließlich einer Notiz zur «Diskographie zur koptischen Liturgie» (S. 64) und elf Abbildungen koptischer Kunst (Abb. 3-13; S. 65-75), enthält eine wunderschöne Anaphora (S. 59-61).

Anstatt, wie gewöhnlich, die Eigenart koptischer Kunst herauszuarbeiten, versucht Franz Rickert in seiner Arbeit, «Koptische Kunst und Oikumene: Das Beispiel der Malerei» (S. 76-83), die Beeinflussungen aus Konstantinopel zu beschreiben (S. 76), was heißt, koptische Malerei durch Vergleiche darzustellen (S. 82).

Wolfram Reiss, «Die Erneuerung begann in der Sonntagsschule» (S. 84-92) ist einer von mehreren Beiträgen, die die unter Patriarch Kyrill IV. (1854-1861) angefangenen Reformen anschneiden (S. 85f). Entscheidend dabei ist, daß mit seiner Erwählung zum Patriarchen von Alexandrien die Reformbewegung kirchlich wurde und sich als Inizialzündung für fast alle Reformen erwies (S. 91f).

In seinem Beitrag, «Erneuerung im Zeichen der Mönche: Das Aufblühen der koptischen Klöster und das Reformwerk des Mattâ al-Maskîn» (S. 93-104), läßt uns Gottfried Glassner nicht vergessen, daß Kyrill IV ein Mönch war: ihm lag die Erneuerung des koptischen Mönchtums sehr am Herzen. In der Tat schuf er ein neues koptisches Kloster, das erste Mal seit über 1000 Jahren, wobei sich Mattâ al-Maskîn entscheidend hervortat (S. 94). Das so reformierte Mönchtum zeigte sich geradezu für Wissenschaft und Technik aufgeschlossen (S. 104).

Maurice P. Martin, Christian van Nispen, Fadel Sidarouss, «Gegenwärtige Entwicklungen in der koptischen Kirche» (S. 105-118) kennzeichnen die gegenwärtige Lage durch eine Reaktion gegen die Verstädterung Ägyptens (S. 105). Wichtig ist, was über Frauen und Diakonissen gesagt wird (S. 107f). Stichworte wie «Pro Oriente» und die gegenseitige Aufhebung der Exkommunikation zwischen chalkedonischer und nicht-chalkedonischer Kirche kennzeichnen die ökumenische Lage (S. 108). Zu merken sind die bleibenden Differenzen: eucharistiche Gastfreundschaft, Entzweiung der Kopten Ägyptens und der orthodoxen Äthiopiern hinsichtlich Deir-es-Sultan (Jerusalem); Shenudas Nicht-Anerkennung des neuen katholischen Patriarchen (S. 109). Was Schwierigkeiten mit der islamischen Umgebung angeht, können Übertritte zum Islam und die Islamisierung des Unterrichts erwähnt werden, was das Fehlen christlicher Versammlungsstätten zur Folge hat (S. 112). Die evangelischen Kopten leiden unter den Zerwürfnissen der koptischen Kommunität, die jetzt in ihren Augen zu einer vom Patriarchen geführten Partei wird; die katholischen Kopten leiden unter einer Identitätskrise, insbesondere seitdem sie nach dem Vatikan II ihre Brückenfunktion verloren haben (S. 116). Alles in allem aber zeigt die koptisch-orthodoxe Kommunität zeigt eine bewundernswerte Vitalität (S. 117).

Die einzige Frau, die in dieser Sammlung als Autorin vertreten ist, ist Jeanette Spenlen mit ihrem Beitrag, «Koptisch-orthodoxe Frauen im modernen

Ägypten» (S. 119-131). Für sie hängt die Freiheit von Frauen weniger davon ab, ob sie Muslime oder Christinnen sind. Ihre Möglichkeiten stehen im Zusammenhang mit dem jeweiligen Wohnort, Stadt oder Dorf, oder der Gesellschaftsschicht. Als wichtigste Lebensziele gelten Ehe und Familie (S. 119); mit der Heirat erhält die Frau Recht auf Unterhalt (*nafaqah*). Zwar haben die neuen Berufschancen einen sozialen Wandel mit sich gebracht (S. 123), aber Mütter stellen sich immer noch als Mütter ihres ersten Sohnes vor («Umm Girgis») (S. 125). Die muslimische Polygamie fördert die Ehescheidung (Recht auf *telaq*) (S. 126). Es wird auch über die gräßliche Gewohnheit der Beschneidung auch für Frauen berichtet (S. 129).

Hans Jorissen, «Wiederentdeckung des Gemeinsamen» (S. 132-151) erinnert an die schon erfolgreich zurückgelegten Etappen, vom Treffen zwischen Shenuda III. und Paul VI. (S. 132), das zur Bildung einer gemischten Koptisch und Römisch-Katholischen Kommission führte, bis zur «erreichten Übereinkunft in der Christologie», die am 12.2.1988 durch die Unterzeichnung der gemeinsamen offiziellen Erklärung, «Das Geheimnis des menschgewordenen Wortes», die erste Phase des Dialogs abschloß. Er gibt auch eine übersichtliche Darstellung der kirchlichen Christologie.

Damaskinos Papandreou, Metropolit der Schweiz, «Der Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und den Orientalisch-Orthodoxen Kirchen» (S. 151-153), skizziert den kurzen und erfolgreichen Dialog über Christologie. Die drei Vollversammlungen der Gemischten Kommission tagten in Chambésy-Genf (1985), dann im Kloster Anba Bishoy (1989) und erneut in Chambésy-Genf (S. 151). Den beiden Gruppen wurde vorgeschlagen, alle Anatheme und Verurteilungen von Konzilien und Kirchenvätern zurückzunehmen — wie, wurde der jeweiligen Kirchenfamilie überlassen (S. 152f).

Wolfram Reiss, «Gespräche der Koptisch-Orthodoxen Kirche mit anglikanischen, lutherischen und reformierten Kirchen» (S. 154-157) zeigt, wie trotz der anfänglichen Orientierung Schenudas III., mehr auf Zusammenarbeit als auf Einheit im Glauben abzuzielen, man schnell auf christologischen Konsens umschwingen konnte (S. 154). Zu vermerken ist die Schwierigkeit, die mit der Ordination von Frauen an den Tag getreten ist (S. 157; auch 163). Die Gespräche mit der evangelischen Kirche in Deutschland gehen zurück auf die Initiative von Friedrich Heyer (Heidelberg) (S. 159); die Tagungen, die er angesagt hat, werden heute als Konsultationen eingeordnet (S. 161). Mit der wiedergefundenen Basis eines gemeinsamen christologischen Bekenntnisses werden die Wege für weitere Gespräche frei (S. 163). Die Gespräche der Koptisch-Orthodoxen mit der Koptisch-Evangelischen Kirche führten bald zu einem Abbruch (S. 166).

Hier die Dokumente, deren Text reproduziert worden sind: 1. «Koptisch-Orthodox/Römisch-Katholischer Dialog» (S. 168-174); 2. «Orientalisch-Orthodox/Orthodoxer Dialog» (S. 175-182); 3. «Gespräche zwischen den Orientalisch-Orthodoxen Kirchen und der Anglikanischen Gemeinschaft» (S. 182-190); 4. «Gespräche zwischen den Orientalisch-Orthodoxen Kirchen und

der Evangelischen Kirche in Deutschland» (S. 190-193); und 5. «Dokument zum bilateralen Gespräch zwischen der Koptisch-Orthodoxen Kirche und der Koptisch-Evangelischen Kirche» (S. 193-195).

Das Urteil insgesamt ist, daß das Buch tut, was es sich vorgenommen hat: es führt auf eine sehr nützliche Weise in die koptische Kirche ein.

E. G. Farrugia, S.J.

Rodolphe Kasser et Alii, *EK 8184 Tome II. Explorations aux Qouçoûr er-Roubâ'îyât. Rapport des campagnes 1982 et 1983 avec une étude de vingt-quatre ermitages mis au jour en 1977 par le Service des Antiquités de l'Égypte, l'édition des inscriptions qu'ils ont livrées et l'inventaire des peintures murales documentées.* MSAC, Mission suisse d'archéologie copte de l'Université de Genève sous la direction de Rodolphe Kasser. Contributions de Françoise Bonnet Borel, Nathalie Bosson, Philippe Bridel, Pierre Cherix, Pierre Corboud, Sébastien Favre, Johannes Hunziker, Rodolphe Kasser, Lada Kečkeš Carazzetti, Jan Partyka, Marguerite Rassart-Debergh, Daniel Sierro, Werner Vycichl, Denis Weidmann, avec la collaboration de Françoise Burri, Marie-Isabelle Cattin, Giorgio Nogara. Coordination de l'édition Philippe Bridel, assisté de Nathalie Bosson. Éditions Peeters, Louvain 1994, pp. xii + 554 + 30 planches + 2 plans et 7 dépliants en pochette séparée.

Il aura fallu plus de dix ans pour rassembler, coordonner et publier les résultats de la seconde et troisième campagne de fouilles de la mission suisse aux Kellia opérées dans le groupement d'ermitages le plus important de ce site monastique de Basse-Égypte, mais le volume avec son annexe de plans et dépliants, ses photographies couleurs d'une excellente lisibilité et la qualité de sa présentation surpasse de beaucoup le premier tome consacré à EK 8184.

Dans la brève introduction, un schéma décrit «l'organisation de l'étude globale du site des Kellia», avec ses deux phases d'analyse horizontale et verticale (p. 3). Après quelques pages sur la topographie du site et la typologie des bâtiments, cinquante-quatre ermitages sont présentés (p. 17-193) qui ont été fouillés superficiellement («analyse horizontale»), sauf pour les cuisines et l'oratoire où l'on a pratiqué une fouille en profondeur («analyse verticale», cf. p. 2). C'est la poterie qui fournit les éléments de datation. Quelques kôms ont été seulement l'objet d'observations de surface avant leur destruction (p. 191-193). Une section est réservée aux vingt-cinq ermitages dégagés en 1977 lors de la construction d'une voie de chemin de fer (p. 195-274), puis vient l'étude détaillée de l'ermitage QR 306: architecture, inscriptions (avec graffiti arabes) et peintures (p. 275-347). Un catalogue raisonné du matériel archéologique découvert en 1977, 1982 et 1983 est complété par deux brèves études particulières, la première sur un vitrail de plâtre et de verre (p. 349-406). La section épigraphique s'enrichit, quant à elle, d'un précieux index

(p. 407-468). Vient ensuite, on ne sait trop pourquoi à cet endroit, un essai de synthèse chronologique (p. 469-472): pour le secteur fouillé des Qouçoûr er-Roubâ'îyât, deux ermitages remontent avant la moitié du VIème siècle, le développement s'accélère entre 600 et 650, après 700 une seule structure est bâtie; l'occupation du site, regroupée dans deux grands ensembles, se poursuit dans la seconde moitié du VIIIème siècle. Relevons aussi que bien des inscriptions sont datées, corroborant les données archéologiques. Deux inventaires, l'un pour les inscriptions et l'autre pour les peintures, avec un choix de décors étudiés, terminent la suite des mémoires, avant la bibliographie et les tables.

Il va sans dire que l'abondance des matériaux présentés suscitera l'intérêt d'une variété de chercheurs: archéologues, épigraphistes, historiens de l'art et tous ceux qui s'adonnent à l'étude du monachisme ancien. La question des tours de défense, le problème de l'eau, avec les puits et les installations hydrauliques, l'emplacement des cuisines, les conduits acoustiques d'une chambre à l'autre (cf. 203a), l'évolution architecturale qui peut aller jusqu'au «désir du grandiose», au détriment de la stabilité architectonique (cf. p. 46), autant de *realia* qui retiendront l'attention. On notera la présence d'un moine d'origine syrienne (p. 445b), la mention de patriarches non-chalcédoniens (Jean III, Simon I, la liste du n° 201 finissant avec Benjamin), l'importante inscription n° 197 avec ses mémentos de massacres intervenus entre 727 et 732 du fait des Musulmans: la fin des Omeyyades et le début des Abbassides, qui correspondrait à l'abandon définitif du site, marque bien pour les Coptes une période cruciale de leur histoire.

Qu'il soit permis d'ajouter ici quelques remarques et suggestions concernant le matériel épigraphique. Au n° 56ter (p. 307a), on pourrait lire ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲉⲑⲙⲏⲓ ⲧⲉⲛⲛⲁ<ϩ>ϯ, traduction de la formule liturgique ἀληθῶς πιστεύομεν intervenant dans l'anaphore au moment du récit de l'institution; on relèvera également, du point de vue liturgique, le graffito représentant une eulogie mentionné au n° 8 (p. 292a) et celui du n° 120 (p. 416); l'énigmatique n° 194 et la liste patriarcale déjà citée ressortissent peut-être aussi à la liturgie. On ne saurait faire remonter le ⲗⲁⲙⲓ du n° 197 (p. 429a) à un grécopte *ⲓⲥⲗⲁⲙⲓⲧⲏⲥ, forme qui d'ailleurs n'existe pas en grec; le sens est néanmoins sûr et il s'agit bien des Musulmans: dans ses «Notes sur un texte copte du XIIIe siècle», *BIFAO* 1 (1901) 123, n. 3, discutant de la Passion du néomartyr Jean de Phanidjoit pertinemment citée au n° 197, Paul Casanova relevait l'équivalence des *Scalae* ⲛⲓⲗⲁⲙⲓ السلمين. Aux n° 208 et 213 (p. 431a et 432a), il n'y a pas d'allusion à l'an 284 de l'ère dionysienne (!), mais ⲁⲅⲓⲟⲥ, ⲑⲉⲟⲥ et ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ donnent bien tous les trois, quand on additionne la valeur numérique de leurs lettres, le même chiffre 284.

Mais c'est surtout le sens du mot ⲁϫⲡ dans les inscriptions des Kellia qui doit nous retenir. Dès les premières publications, on l'a traduit, comme le disent les dictionnaires, par «heure», ce qui fait mourir plusieurs personnages à la 13ème heure (e.g. n° 11, l. 3, p. 292b; n° 302, l. 3, p. 448a). Outre qu'il

est rare de spécifier l'heure du décès sur une inscription (voir pourtant le cas original de l'évêque Ièsou, *DACL* s.v. «Copte» 2882b), à quoi correspond la treizième heure dans un système de deux fois douze heures par jour? Il semble bien en fait qu'il faille donner à ⲗϫⲡ le sens de «année», comme l'avait vu Paul Kahle pour ϫⲡ, cf. *Bala'izah*, Londres 1954, 565. Il pourrait même s'agir, quand rien n'est précisé, d'un terme technique pour les années de l'indiction, mot du reste absent de l'épigraphie kelliote. On voit ainsi doubler l'année ⲗϫⲡ par celle de Dioclétien, cf. n° 11 (p. 292b) et 293 (p.443a), avec coïncidence de l'an de l'indiction et de l'année de Dioclétien (cf. la Table chronologique générale dans V. Grumel, *La chronologie*, Paris 1958, 240-264); l'inscription n° 25 de *Kellia I, Kôm 219* (FIFAO 28), 105, †ⲗϫⲡ ⲛⲇⲓⲟⲕⲗⲏⲧⲓⲁⲛⲟⲩ, ne présenterait plus de difficulté. Mais que faire alors de l'an seize au n° 194, l. 7 (p. 427b), s'il s'agit bien des indictions? On verra pourtant un même chiffre dans *DACL*, s.v. «Égypte», 2510, l. 4 de la première inscription.

Comme nous le dit l'Avant-propos (p. X), les sections consacrées à l'épigraphie et à la peinture ne sont qu'un «avant-goût» des corpus à venir: c'est avec grand intérêt qu'on en attendra la publication.

Ph. Luisier, S.J.

أ. وديع، دراسة عن المؤتمن العسّال وكتابه «مجموع أصول الدين» وتحقيقه، مطبعة الآباء الفرنسيسيين، القاهرة - القدس ١٩٩٧.

A. Wadi, O.F.M., *Studio su al-Mu'taman Ibn al-'Assāl*, The Franciscan Center of Christian Oriental Studies, Franciscan Printing Press, Cairo – Jerusalem 1997, pp. 325.

È davvero avvincente la storia dell'edizione della *Somma* di Mu'taman Ibn al-'Assāl, di cui l'attuale studio rappresenta soltanto l'introduzione. Ma si tratta di 'studio introduttivo' che merita il plauso. Prima di tutto perché è redatto dopo avere già apprestato l'edizione critica di tutta la Somma, attualmente in stampa, con quanto ciò esige di tempo, pazienza e perizia. Secondariamente perché una tale impresa ha implicato l'umiltà di farsi aiutare e la lealtà di riconoscere i debiti contratti con i collaboratori. Ci sono infatti tre pagine di ringraziamento.

Ma chi è al-Mu'taman? È Abū Isḥāq Ibrāhīm, noto sotto il soprannome di al-Mu'taman, uno dei quattro figli di Fakhr al-Dawla Abu-l-Mufaḍḍad As'ad. Gli altri tre fratelli sono al-Ṣafī, al-As'ad e al-Amǧad. Al-Mu'taman era sposato e fu ordinato prete dal patriarca Cirillo Ibn Laqlâq (1235-1243). Rimasto vedovo ancor giovane, si dedicò all'ascesi e allo studio. Lavorò a Damasco, dove fu vittima di incendio doloso appiccato alla sua biblioteca, con perdita di libri accuratamente raccolti. Al-Mu'taman ebbe un'imponente produzione letteraria ed un fitto commercio epistolare, di cui rimangono documenti nel Patriarcato copto. Ha tratto dalla Somma di suo fratello al-

Ṣafī un'omelia di S. Giovanni Crisostomo, perduta nell'originale greco. Ha scritto vari sermoni festivi; un'introduzione alle Lettere di San Paolo; le tradizioni canoniche della sua Chiesa; una Prefazione al libro di preghiere, *Sabḥa*; una *Scala* rimata sulla lingua copta; un lessico copto-arabo; una spiegazione della fede. La sua opera massima è senza dubbio la *Somma dei principi della Religione* (Magmu' 'Uṣūl al-dīn) in 70 capitoli, oggi pronta per l'edizione in quattro volumi, più due volumi con traduzione italiana a cura di Bartolomeo Pirone, come si dice in arabo alle pagine 6-9 della numerazione da destra, in italiano, alla pagina 5 da sinistra.

Non manca una bibliografia riguardante al-Mu'taman. Altre sue opere sono già edite. Ma uno studio introduttivo alla sua opera maggiore mancava e, grazie al lavoro indefesso e coraggioso descritto dal Direttore del Centro Francescano di Studi Orientali Cristiani del Muskî, P. Vincenzo Mistrih (pp. 3-4 da sinistra) questa lacuna è colmata. Il volume introduttivo all'edizione ha pure 16 pagine di facsimili che riproducono manoscritti usati nel lavoro di edizione.

Dall'autore Padre Wadi apprendiamo che l'edizione della prima parte della Somma o dei capitoli 1-19, è frutto del lavoro del direttore Mistrih, iniziato già nel lontano 1973, e completato da Wadi nel 1986. La seconda parte invece, cioè i capitoli 20-70, è tutta opera di padre Wadi, autore di questo studio. I manoscritti sono cinquanta, ciascuno con la sua sigla. Settantasei opere in arabo e centodiciannove in lingue occidentali sono state consultate. Il sesto capitolo è dedicato alla descrizione dei manoscritti delle varie opere di al-Mu'taman e alle loro edizioni anche paziali. Un indice di nomi occidentali e un altro più diffuso di nomi arabi facilitano la consultazione. Nel primo capitolo P. Wadi traccia un quadro storico, ecclesiastico e politico, del secolo XIII, in cui visse al-Mu'taman. Nel secondo capitolo, tratta della sua famiglia. Nel terzo della sua vita. Nel quarto delle sue opere e, nel quinto e nel sesto capitolo, della sua Somma. Nel settimo descrive il suo metodo di lavoro.

Alcuni errori di stampa sono segnalati da un foglio di *errata corrige*. Avremmo gradito anche un indice in italiano, lingua usata nelle pagine 1-5 da sinistra a destra. Ci auguriamo che questo studio introduttivo sia seguito al più presto dalla edizione critica della Somma che aspettiamo con vivo desiderio.

Joseph Habbi

Hagiographica

N. Kautchtschischwili, G. M. Prochorov, F. von Lilienfeld e AA.VV., *Nil Sorskij e l'esicasmo: Atti del II Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa «Nil Sorskij e l'esicasmo nella storia spirituale e culturale della Russia», Bose, 21-24 settembre 1994*, a cura di Adalberto Mainardi,

monaco di Bose, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, 13051 Magnano VC, 1995, pp. 345.

Nil Sorskij (1433 c.-1508 c.) non è sconosciuto a chiunque affronti l'immenso tema della spiritualità russa. Uno studio, esemplare per vari aspetti, è quello di F. von Lilienfeld, che rammarica di non aver insistito abbastanza sulla singolare unità di vita e insegnamento che caratterizza Nil (p. 55). Rimane, quindi, ancora molto da fare per rischiarare la fisionomia di un personaggio, visto tante volte solo in funzione di contrasto con Josif di Volokalamsk. Nil fu canonizzato nel 1903, ma il suo influsso è ora quanto mai affermato, al contrario di quello del suo rivale, che, canonizzato ben presto, vinse nel suo tempo (p. 299), per divenire poi idolo dei Vecchi Credenti (pp. 285-286). Infatti, il perdente Nil (come lo definisce E. Bianchi nella Prefazione) ispirerà Paisij Velickovskij, san Serafim di Sarov, gli *starcy* di Optina, Teofane il Recluso e tanti altri (p. 18); di lui N. Kautchtschischwili, nel suo «Spiritualità e bellezza» (pp. 21-38) e G. M. Prochorov, nel suo «Nil Sorskij nella storia della spiritualità russa» (pp. 39-49) sottolineano l'importanza sia per la cultura sia per la spiritualità russa.

Ma erano davvero rivali Nil e Josif? Ja. S. Lur'e costata l'assenza di una contrapposizione netta tra le cosiddette scuole (p. 68; cfr pp. 283s). Più esattamente, insorse una polemica scritta tra Vassian Patrikeev e Josif Volockij negli anni 1511 e 1512 (p. 123), quindi dopo la morte di Nil. Vassian comparve davanti al tribunale ecclesiastico a causa della sua polemica con il metropolita Danil nel 1531 (p. 134), quando fu condannato anche Maxim Grek (p. 321). Raggiunge la stessa conclusione S. Senyk: «l'antinomia delle regole di Nil e Josif è forse più sentita dagli studiosi che dai monaci» (p. 158). Ancora una volta: al contrario della pubblicistica degli anni '40-'60 del secolo xvi, Nil non era pensatore così radicale (p. 129), pur cercando di salvaguardare il suo skit dalle preoccupazioni economiche del monastero di Kirill (p. 130). Interessante l'interpretazione che del conflitto dà T. Špidlík. Più che uno scontro tra il ritorno all'antica osservanza di disciplina cenobitica e l'esicasmo che Nil portò dall'Athos, le radici del conflitto erano certe antinomie inerenti alla vita monastica stessa (p. 161), che purtroppo divennero conflittuali in maniera tale che l'ordine regnò presso i iosifliani, ma nel frattempo era svanito lo spirito (p. 169).

Il tema è stato approfondito sia tematicamente sia storicamente. Esempio di una riscoperta di solito attribuita a Nil Sorskij è il ruolo del padre spirituale all'interno del monachesimo (p. 171). Di fatti, all'igumeno spettava come dovere più importante di guidare spiritualmente la comunità (p. 176), dovere a cui adempiere soprattutto attraverso la pratica dell'*exagoreusis* e della confessione (p. 200). Nell'articolo, «Il metropolita Cipriano di Kiev/ Mosca ...» (pp. 205-215) G. Podskalsky illumina l'origine dell'esicasmo attraverso Cipriano. Questi scrisse la Vita di Pietro, il primo metropolita di Mosca (†1336) (p. 207). Podskalsky distingue tre tipi di esicasmo: quello sinaita, con punto di riferimento s. Giovanni Climaco (†670 c.), quello athonita di s.

Gregorio Sinaita (†1346?) e quello che ricevette una sintesi dogmatico-spirituale attraverso l'opera di s. Gregorio Palamas (†1359) (p. 208). Podskalsky situa l'esicasmo di Cipriano al confine tra mondo antico e tardo medievale (p. 211). Benché legato alla forma più antica dell'esicasmo, incoraggiò le iniziative liturgiche del palamismo (p. 215).

Una sintesi ci offre Michail N. Gromov: «Non si devono però contrapporre tra di loro la tradizione dei *nestjajateli* e quella *iosifliana*, difetto questo della storiografia sovietica, sempre alla ricerca di inconciliabili conflitti di classe. Entrambe le correnti monastiche svilupparono parti diverse dell'eredità di san Sergio, in cui l'attività della mente degli esicasti e la funzione sociale dei grandi monasteri trovarono il loro punto di equilibrio...» (p. 221).

Denso di date il contributo di A. A. N. Tachiaos, «La creazione della "Filocalia" e il suo influsso spirituale nel mondo greco e slavo» (pp. 227-249). In esso ricorda che, siccome dopo il 1453 molti greci si rifugiarono in Europa occidentale, il mondo intellettuale greco era pronto per l'illuminismo (p. 229) e che il movimento filocalico era quindi più aperto all'occidente di quanto non possa sembrare di primo acchito (pp. 246s). Nel suo dottissimo articolo su «Callisto Angelicude, Catafugiota Meleniceota e l'esicasmo bizantino del XIV secolo. Una nota prosopografica» (pp. 251-268) A. Rigo critica le parole di I. Hausherr secondo il quale «la spiritualità esicasta è una questione liquidata» (senza indicazione della fonte) per arrivare alla sua conclusione che, in questo ambito, resta praticamente tutto da fare (p. 252). Quando dà come punto di partenza del neopalamismo J. Meyendorff (p. 251) dimentica che D. Staniloae, per esempio, aveva già dato, molto prima, validi studi. Da ritenere comunque la conclusione che gli scritti attribuiti dalla *Filocalia* a tre diversi Callisti sono dello stesso autore, Callisto Angelicude (pp. 267s).

Utilissimo l'articolo di G. Gandolfo su G. P. Fedotov e come questi ponga Nil nella sua prospettiva storica (pp. 271-288). La santità è presa qui come chiave per entrare nell'anima di tutto un popolo (p. 271), quindi la Russia moderna nuoce a se stessa trascurando il tema della «santa Russia» (p. 282). È da notare l'incontro tra Fedotov e madre Maria (p. 279). L'articolo «Alcune ricerche incompiute di Lev P. Karsavin sulla storia della santità russa» (pp. 289-296) di A. K. Klementiev, dedica un capitolo a Nil Sorskij e un altro, più ampio, a Giuseppe di Volokolamsk, ma anche circa la mancata assunzione di Karsavin, da parte di S. Sergio, dovuta, a quanto pare, a ragioni personali, più precisamente all'antica ostilità tra lui e S. Bulgakov e al desiderio di G. Florovskij di occupare il posto cui Karsavin aspirava (p. 294). Nel suo contributo, «Il ruolo di Nil Sorskij per il monachesimo del XXI secolo» (pp. 299-307) V. Grolimund sottolinea che Nil Sorskij era lungimirante a proposito dei fondi monastici, intuendo così la secolarizzazione in anticipo (pp. 300f), mentre G. Kocetkov, in «Nil Sorskij interprete della tradizione della Chiesa» (pp. 309-316), osserva che, mentre Josif e Nil sono stati canonizzati, Nikon non lo è stato (p. 311).

Tra le sviste notiamo che V. I. Ivanov morì nel 1949, non nel 1946 (p. 24).

Quest'opera, la seconda nella serie di atti di convegni dedicati alla spiritualità russa, promette di coinvolgere esperti d'oriente e d'occidente alla ricerca delle proprie radici spirituali e degli influssi reciproci che tessono la storia dei rapporti delle Chiese in ordine ad approfondire il dialogo ecumenico.

E. G. Farrugia, S.J.

N. Kautchtschischwili, I. Pavlov, A. Piovano, E. M. Vereščagin, G. M. Prochorov, A. M. Kopirovskij, T. Špidlík, M. N. Gromov, E. Ch. Suttner, G. Gandolfo, R. Slesinski, S. M. Polovinkin, E. V. Ivanova, G. Conticelli, M. Fasolini, M. Donadeo, *San Sergio e il suo tempo*, Atti del I Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa, Bose, 15-18 settembre 1993, a cura di Nina Kautchtschischwili e Adalberto Mainardi monaco di Bose, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose 13050 Magnano (Biella) 1996, pp. 316 + 6 tavole.

Chi vuol sapere come San Sergio di Radonež sia "il più russo dei santi" (p. 191), "l'angelo custode della terra russa" (p. 249) "il santo delle beatitudini" (p. 276), "la stella imperitura che invia segnali di speranza dalla terra russa" (p. 284), non ha che da leggere questi Atti del convegno su di lui, tenuto a Bose dal 15 al 18 settembre 1993. L'iniziativa ha coinvolto tutto il monastero, dal priore Enzo Bianchi alle monache e ai monaci, implicando pure la collaborazione dell'Istituto di Studi Slavi dell'Università di Bergamo e il patrocinio del Patriarcato di Mosca.

Dopo la prefazione, in cui il Priore sottolinea che Sergio, fondando il monastero della Trinità a poche verste da Mosca, si augurava che il mondo si riempisse di quell'amore che regna in seno alla Trinità; dopo il discorso del metropolita di Kostroma e di Galič, che ricorda la "Tebaide del Nord" e quello di Mons. Bettazzi visitatore di Zagorsk in un incontro di Pax Christi, seguono i vari contributi raggruppati tematicamente in storia, agiografia, spiritualità e tradizione. Nel gruppo storico, Nina Kautchtschischwili, rivela la peculiarità di San Sergio che attira futuri monaci in quanto li arricchisce nello spirito. Innokentij Pavlov si chiede perché il santo viva nel bosco, eppure allo stesso tempo costruisca una cappella alla Trinità. Il terzo saggio di Adalberto Piovano percorre la storia del monachesimo russo, nella sua valenza politica, da Sergio a Pietro il Grande.

La seconda rubrica è agiografica. Evgenij M. Vereščagin si domanda perché il biografo di Sergio, il dotto Epifanio che è pure copista, scelga per il suo nome religioso quello del famoso vescovo di Cipro. Delle variazioni codicologiche, "Epifanio-Teofano" tratta Gelian M. Prochorov, attribuendo così allo stesso biografo di Sergio l'"Epistola di un Saggio (Teofano-Epifanio) a un monaco (Procoro)". A. M. Kopirovskij illustra e descrive sei iconi di San Sergio.

Il terzo gruppo, di tre articoli, riguarda la spiritualità. T. Špidlík studia nella *Vita* di Sergio, scritta da Epifanio, il monachesimo e nota come si basi sulla Provvidenza che previene il male, piuttosto che sulla conversione dopo il peccato: la fuga dal mondo è creazione della Tebaide nordica; la vita eremitica si accorda con quella cenobitica. Per M.N. Gromov il testamento spirituale di Sergio concilia il servizio degli ideali cristiani con il servizio della Russia. E. Suttner, considerando la dialettica di tradizione e rinnovamento, cita da *Slavovedenie* documenti sull'uso della lingua russa nella liturgia.

L'ultimo gruppo di contributi ha in comune il tema della tradizione che fa capo a San Sergio.

G. Gandolfo riflette sul pensiero di Ključevskij, attento a cogliere l'influsso di Sergio nella storia, in quanto Sergio aiuta la Russia a scuotere il giogo tartaro. La prospettiva di Ključevskij è di storia civile, lontana perciò dalla prospettiva della *Vita* di Sergio, scritta da Epifanio, che è invece opera agiografica.

R. Slesinski si intrattiene sull'*onomatoslavje*, già menzionata dalla Kautchtschischwili, mostrando come la riflessione sulla controversia induca Florenskij a scrivere la sua originale filosofia del liguaggio. Pure di filosofia si occupa S. M. Polovinkin, precisando che per gli *starcy* il concetto di filosofia è più ampio di quello scolastico. Del resto lo aveva ricordato Gino Piovesana nella sua *Storia del pensiero russo*. Tanto che tale filosofia più che nei trattati, è nei romanzi, nella poesia e nella critica letteraria russa. Infatti, questa filosofia di più vasta accezione spinge Sciascia o Ivan a farsi guidare da questo o da quell'altro *batjushka*, piuttosto che da Schelling o da Kant. Dice bene Florenskij: "il valore del pensiero si manifesta concretamente come rivelazione della persona" (p. 234).

Florenskij è pure al centro del saggio di Evgenija Ivanovna. Per lui studiare all'Accademia di Zagorsk comporta il vivere sotto lo stesso tetto "del custode e soccorso del regno russo" (p. 249). E la difesa della Lavra, che i Soviet vorrebbero trasformare in museo, sollecita Florenskij a scrivere nel 1919, *La lavra della Trinità di S. Sergio e la Russia*.

Ci piace soffermarci sul contributo di G. Conticelli dedicato al rapporto di Giorgio La Pira con San Sergio. Il professore di diritto romano, sindaco di Firenze, che vive come un Frate nel convento domenicano di San Marco, riceve un giorno dal sindaco di Mosca l'invito a recarsi in quella capitale. Giorgio La Pira accoglie l'invito, ma fa la sua controproposta. Vuole recarsi a pregare per la pace nella Lavra della Trinità sulla tomba di San Sergio. I suoi desideri sono rispettati puntualmente. Il 15 agosto 1959, dopo aver ascoltato a Mosca la messa solenne nella chiesa di S. Luigi dei Francesi, il sindaco di Firenze si reca a Zagorsk a venerare San Sergio, dando esempio di genuino ecumenismo.

Per finire, Marica Fasolini trova in Sergio un auspicio di speranza e nell'Appendice divide la *Vita* in due parti, una originaria, che si deve a Epifanio, e una rielaborata che attribuisce al monaco Pacomio.

Ci auguriamo il ripetersi di simili momenti di pace e fraternità, in cui Cattolici e Ortodossi studiano insieme un Santo Ortodosso. E, per reciprocità, auspico che si studi insieme, da Cattolici e Ortodossi, un Santo Cattolico.

V. Poggi, S.J.

Rosario Scognamiglio, O.P., *Το φωτεινό πρόσωπο του Αγίου Δομίνικου* (Πίστη και Ζωή), Εκδ. Πνευματικό Κέντρο Πατέρων Ιησουιτών, Αθήνα σε συνεργασία Ed. Domenicana Italiana, Bari, Αθήνα 1996, 164 σ.

The author, Rosario Scognamiglio, a Dominican Father who commutes during the year between Bari and Athens, recalls the concrete occasion which prompted the publication of this work: the 400th anniversary of the presence of Dominican sisters on the Greek island of Santorini (1596-1996). Though short and unpretentious, being written in *kathomiloumene*, or spoken Greek (p. 16), the work is meant to make the founder of a major Western religious order better known in the East, not only by recounting his life, but also by drawing attention to his interest in the East. It is no coincidence that, in the year Dominic died (1221), one of his disciples, St Hyacinth, left for Poland, whence he set up a convent in Kiev (p. 27). Dominic himself had ardently hoped to become a missionary (pp. 123-124). Besides, he was introduced to the religious life through his knowledge of the Fathers (p. 40). Yet another link to the East is found in the building St Dominic obtained, dedicated to St Nicholas (p. 75). Not to say anything about the deep relationship which binds St Dominic to Santa Sabina (p. 91), which as a church brings to mind memories of the time when East and West were united. On another level, that of theology, what Evagrius has to say on the reciprocity between prayer and theology became reality in great Dominican theologians such as St Thomas (p. 118).

Special mention deserves the chapter on Dominican pioneers in the East (p. 123). Umberto de Romanis left for Greece and the Holy Land; by 1228 the province of Greece had already been set up (p. 124). Dominican activity soon centred on Peran (Galata) in Constantinople (p. 125). In spite of the times, even works of the genre *Contra haereses Graecorum* are characterized by an unusual openness, of which the works of Fra Bartholomaeus of Constantinople and of St Thomas Aquinas are examples. Demetrios Kydones became a Dominican partly because of his fascination with St Thomas, whose works he translated (p. 127). Even after the Fall of Constantinople (1453) Dominicans such as Jacques Goar (1601-1654), François Combefis (1605-1679) and Michel Lequien (1661-1773) are but three names (pp. 130-131) of a long list of great Dominican scholars who dedicated themselves to researching the Christian East. As for Dominicans active in the pastoral field the martyred Bishop of Syros, Giovanni Andrea Carga (†1617), comes to

mind (p. 133). A survey of the convents which Dominicans opened in Greece helps illustrate Scognamiglio's account. Carga himself had founded a convent for Dominican sisters on Syros (p. 135). The most prominent convent is, of course, that of Santorini, where as many as eight Dominican bishops were active between 1423 and 1611 (p. 138). Interrupted for a while, the tradition was resumed in the early 1980's by sending several young sisters (p. 145); not to mention the presence, in Athens, of Dominican Fathers such as Salvatore Manna and Angelo Vitone (pp. 149-150).

The work ends with three prayers to St Dominic (pp. 153-159) and a short Bibliography (pp. 163f).

As the Metropolitan of Ephesus, Chrisostomos Konstantinides, rightly remarks in his Preface, the present work on St Dominic of Guzman (1170-1221) by Rosario Scognamiglio has something to say to both East and West in view of their reconciliation (p. 9); there is nothing so close to the spirit of the Christian East as a Western saint. Indeed, a third of the work is dedicated to Dominican presence in Constantinople and Greece (p. 11). We hope that this work may contribute to a better understanding between East and West, especially in an area where the East is especially sensitive: monasticism.

E. G. Farrugia, S.J.

Historica

Peter Dinzelbacher und James Lester Hogg (Hg.), *Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1997, xii + 420 S.

Il libro affronta con serietà un aspetto che attraversa la storia cristiana, cioè la vita religiosa canonica. Si tratta di tredici saggi. Dopo l'introduzione della Casa editrice, il primo saggio, a firma dei due curatori, chiarifica la preponderanza del taglio culturale, ovvero del monachesimo come produttore di cultura. Infatti i singoli contributi sono ugualmente strutturati, trattando la storia, la spiritualità, le regole di ogni ordine religioso; la relativa produzione letteraria, achitettonica, artistica, musicale, teologica, spirituale, di scienza naturale, di pedagogia. Per es., il benedettino Jean Mabillon pone alla fine del secolo XVII° le basi del metodo filologico, con i sei volumi *De re diplomatica* (pp. 97-98). I vari studi sono dedicati rispettivamente ai Canonici Regolari di Sant'Agostino, agli Agostiniani Eremiti, ai Benedettini, ai Domenicani, ai Francescani (Minori, Conventuali e Cappuccini, Clarisse), agli Ordini Ospedalieri, ai Carmelitani, ai Certosini, ai Cistercensi ai Premostratensi, agli Ordini Cavallereschi e ai Gesuiti. Un breve capitolo è dedicato al Monachesimo Ortodosso. Nella maggior parte dei casi i singoli studi sono affidati a membri degli Istituti descritti. Cosicché, degli Agostiniani Eremiti,

tratta Willigis Eckermann OSA; dei Benedettini, Ulrich Faust OSB; dei Domenicani, Meinholf Lohrum OP; dei Francescani, Leonhard Lehmann OFMCap; dei Carmelitani, Giovanna della Croce OCD; dei Premonstratensi, Ludger Horstkötter OPraem; dei Cistercensi, Hermann Josef Roth OCist. e dei Gesuiti, Andreas Falkner S.J. Oltre alla bibliografia speciale di ogni studio, quattro intere pagine in corpo minore elencano una bibliografia generale (pp. 380-383). Segue un elenco sistematico con date di fondazione degli Ordini religiosi più importanti (pp. 384-386); un elenco con loro nomi e abbreviazioni correnti (pp. 387-390); un glossario di termini della vita religiosa (pp. 391-396); un indice di nomi di persona (pp. 397-412) e un altro di nomi di luogo (pp. 413-419).

Anche per chi si occupa di Oriente Cristiano è utile questa pubblicazione collettiva, non solo per il capitolo sul monachesimo ortodosso, ma anche per l'attività in Oriente di religiosi Benedettini, Francescani, Domenicani, Carmelitani, di Ordini Cavallereschi, Gesuiti, ecc. Tanto che l'architettura monastica lascia tracce ad Acri, Belvoir, Chastel Blanc, Krak des Chevaliers, Monfort e in numerosi altri luoghi del Vicino Oriente. C'è dunque da congratularsi con curatori e collaboratori di un'opera di consulta che ci auguriamo sia tradotta in altre lingue per essere alla portata di un pubblico più vasto.

V. Poggi, S.J.

Antonino Franchi, *Il conclave di Viterbo (1268-1271) e le sue origini: Saggio con documenti inediti*, Edizioni Porziuncola, Ascoli Piceno 1993, pp. 125.

L'elezione a papa, con il nome di Gregorio X, di Tealdo Visconti di Piacenza, arcidiacono di Liegi (p. 77), era stata preceduta dalla più lunga vacanza nella storia del papato; durò, infatti, dal 28/29 novembre 1268 fino al 1 settembre 1271. Siccome Visconti era allora pellegrino in Terra Santa, la sede vacante diviene, in pratica, ancora più lunga, se si computa la data fino a quando, il 27 marzo 1272, Tealdo fu incoronato papa (p. 61). Dal suo soggiorno in Terra Santa si può già immaginare l'interesse vivo che il nuovo papa nutriva per l'Oriente cristiano, interessamento che troverà il suo apice a Lione II (1274). Non solo si ricorre in appello ai cristiani perché organizzino una nuova crociata, di fatto mai realizzata, ma si tenta, soprattutto, una unione tra la Chiesa di Roma e l'imperatore Michele VIII Paleologo, unione, pertanto, che si rivela del tutto effimera. Come reazione ai tempi inconsuetamente lunghi emerge, proprio nello stesso concilio, una legislazione la cui portata si fa sentire fino ad oggi: l'origine del Conclave ecclesiastico nel decreto «Ubi periculum», emanato non il 26 luglio (p. 7), ma il 7 luglio.

Nell'introduzione si fa un esame rapido delle varie regole allora vigenti quanto alle elezioni papali. Queste sono principalmente tre: il decreto sinodale (1059) di Niccolò II, la costituzione conciliare (1179) di Alessandro III e l'*Ordo romanus* (1192) redatto da Cencio Savelli (pp. 11-14). Nell'assise

(1216) che elegge Onorio III si parla già di «penuria cibi» (p. 21), ma l'A. considera questo particolare inverosimile, siccome l'elezione di Onorio III durò solamente un giorno (p. 22), anche se forse era «la prima elezione papale, *cum clave* ... sebbene durata l'espace d'un jour» (p. 21). Nel caso dell'elezione (1241) di Celestino IV si può parlare con più ragione del «primo» conclave, tenuto nel Settizonio sul Palatino, anche se questo era un sistema collaudato dalle istituzioni civili e usato, almeno in qualche modo, nelle precedenti elezioni papali (p. 26).

L'A. richiama l'attenzione al documento della Bodleian Library che, secondo lui, proverebbe un conclave a Perugia per l'elezione di Clemente IV (p. 54).

Quanto al conclave di Viterbo, è importante mettere in rilievo i seguenti elementi che hanno caratterizzato tutta la vicenda: la chiusura-clausura del palazzo reale; lo scoperchiamento e la copertura del tetto, di cui l'autore, però, minimizza la portata (p. 74: «Il palazzo papale in realtà rimase scoperto soltanto per alcuni giorni»; e, a p. 75: «A mio parere il tetto dell'aula concistoriale non venne mai scoperto»); la riduzione del vitto; l'interruzione dei servizi igienici. Di tutti questi provvedimenti, presi sotto la pressione dell'impazienza e della necessità di scegliere, l'ultimo sarebbe, nonostante gli storici ne tacciano, la cosa più difficile (p. 76).

La copiosa documentazione del conclave di Viterbo (pp. 83-114), una bibliografia (pp. 115-120), lacunosa quanto a studi sul concilio di Lione II, un indice nominativo (pp. 121-124), un indice generale (p. 125) rendono il volume ben documentato e di facile accesso. D'altronde, sarebbe stato desiderabile includere il decreto di Lione II, «Ubi Periculum», come punto di riferimento. L'attualità del tema si vede nelle recenti Costituzioni Apostoliche, che ne aggiornano la prassi, di Paolo VI, «Romano Pontifici Eligendo» (1975) e di Giovanni Paolo II, «Universi Dominici Gregis» (1996) regolando l'attuale regime dei conclavi.

E. G. Farrugia, S.J.

Jean Richard, *Histoire des Croisades*, Librairie Arthème Fayard 1996, pp. 544 + 19 carte.

L'A., membro dell'Institut de France, ha al suo attivo numerosi saggi scientifici sull'Oriente latino. Incominciò cinquanta anni fa, con una monografia sul Contado di Tripoli di Siria, cui seguì nel 1953 un volume sul Regno latino di Gerusalemme e nel 1969 un altro volume sullo spirito della Crociata. Quattro volumi di Variorum raccolgono molti suoi articoli. Sulle Crociate ha affrontato temi particolari, con ricorso diretto alle fonti, distinguendosi per la competenza, il metodo, il giudizio equanime e spassionato. Ora egli dedica questo volume di oltre cinquecento pagine, non soltanto alla cerchia degli specialisti, ma a un pubblico più vasto. Ne risulta un discorso

di alta divulgazione che affronta il sorgere del fenomeno e il suo svilupparsi nelle successive Crociate, con alternarsi di vittorie e di sconfitte, di belligeranze e di tregue, con la nascita di stati crociati dalla particolare formula religioso-politica, sussistenti quasi due secoli. C'è alla loro base una concezione, una legislazione, una letteratura peculiari. C'è il fenomeno dei "poulains" o cristiani latini che si sentono a casa loro in Oriente, dove sono nati, come Guglielmo arcivescovo di Tiro; che hanno la loro visione delle cose, diversa da quella di chi arriva in Oriente con un bagaglio di idee alle spalle e preconcetti di cui non sa disfarsi. L'A. ripensa dunque il fenomeno crociato nella sua globalità, dalle sue cause originarie, alle sue deviazioni, come il sacco di Costantinopoli della quarta Crociata, fino a quando il fenomeno deve considerarsi concluso. Infatti, attraverso una serie di grandi condottieri, i Musulmani insidiano progressivamente tutti i possedimenti crociati, fino a ridurli al baluardo di Acri e a smantellare anche quest'ultimo nel 1291.

Quanto alla prima Crociata, l'A. studia l'atteggiamento dei papi Urbano II e Pasquale II. La seconda Crociata comporta l'istituzione del regno cristiano di Gerusalemme. Nel quadro appaiono papi, sovrani, clero e nobiltà: Innocenzo III e l'imperatore Federico II, San Luigi IX re di Francia, Saladino, Nuraddino, Rinaldo di Chatillon, e un grand numero di molti altri personaggi, come si può vedere dall'indice onomastico: gli ordini religiosi, Benedettini, Mercedari, Domenicani, Francescani; gli ordini cavallereschi dei Templari e degli Ospedalieri. Ma della Crociata fa parte anche il popolo incolto, che prende la croce con entusiasmo, salvo a scaricare le proprie frustrazioni sugli altri, per esempio sugli Ebrei, che incontra sul suo cammino. Non mancano evidentemente i Mongoli che appaiono dapprima come un terzo contendente fra Islam e Cristianesimo. L'A. ci ha dato in francese nel 1965 la *Storia dei Tartari* di Simone di S. Quintino. I Mongoli fino a un certo momento costituiscono una minaccia per l'Islam. Nella leggendaria figura del Prete Gianni si prospetta infatti una alleanza fra Mongoli e Cristianesimo contro l'Islam. Il periodo mongolo ha una sua valenza particolare per i Cristiani di Oriente. Yahballāh III, Catholicos della Chiesa di Oriente è di stirpe mongola. Il suo periodeuta, Rabban Sawma, mongolo pure lui, negli anni 1287-1288, è inviato presso il papa, da parte del Khan Arghun. I Mongoli hanno preso Bagdad e ucciso il califfo nel 1258. Ma quando i Mamelucchi, originari delle steppe come i Mongoli, non cadono nel tranello strategico mongolo della falsa fuga e mettono in crisi l'invincibilità mongola, i Mongoli si chiedono se il Dio dei Musulmani non sia il più potente. Di fatto incominciano a convertirsi all'Islam, con ovvie conseguenze nel cambiamento della situazione globale in Oriente e per le Crociate in particolare.

Eppure l'A. non crede che la Crociata si confonda con la sconfitta dell'Occidente da parte dell'Oriente o del Cristianesimo da parte dell'Islam, quindi, tutto sommato, come evento puramente negativo dal punto di vista cristiano; ma affronta una valutazione complessiva delle Crociate così come una dozzina di anni prima faceva Claude Cahen, *Orient et Occident au temps des*

Croisades, Paris 1983 (cfr sulla tr. it. OCP, 1987, 218-220) sia pure in ottica diversa e con differenti conclusioni. Perché le Crociate non sono riducibili a un evento negativo? Prima di tutto perché bisogna guardarsi dal giudicare errato quanto ci precede, come fa il secolo dei lumi. Poi perché bisogna avere l'umiltà di riconoscere che il quadro storico è lungi dall'essere completo. Il *Recueil des historiens des Croisades* iniziato con ottime intenzioni non è mai arrivato alla fine e oggi si sente il bisogno di conoscere meglio la reazione musulmana che a suo tempo pionieri come Francesco Gabrieli vollero rivelare all'Occidente. Neppure l'opera enciclopedica sulle Crociate diretta da Kenneth M. Setton, pur essendo "punto di partenza di ogni nuova ricerca" (p. 511), può considerarsi definitiva. C'è ancora molto da fare e numerosi altri testi da pubblicare. Le Crociate sono comunque incontro Oriente-Occidente che conserva tutto il suo valore di mutua conoscenza e di arricchimento reciproco.

Come rispondere poi alle obbiezioni che la Crociata avrebbe opposto "l'uno contro l'altro armati" Oriente e Occidente, provocando quell'integralismo islamico che oggi tanto ci spaventa? Semplicemente con il ricordare che è troppo comodo imputare tutto ciò alla Crociata, quando le cause dell'integralismo islamico possono essere ben altre. Quanto al rischio fatto correre dalla Crociata alla Cristianità orientale, non dimentichiamo che la situazione del ḏimmî è indipendente e anteriore alla Crociata.

Concludendo, si tratta dunque del contributo prezioso di un Maestro che studia da anni il fenomeno crociato e raccoglie i frutti di tante fatiche in uno stile semplice e accessibile, corredando il libro di una serie di utili annessi, quali tavola cronologica, genealogie di famiglie regnanti, bibliografia ragionata, indice onomastico e carte geografiche.

Oltre che con l'A. ci congratuliamo con l'editore Fayard che nelle sue collane non dimentica l'Oriente cristiano e vi inserisce opere come questa.

V. Poggi, S.J.

А. Н. Сахаров (ответст. редактор), *Рим, Константинополь, Москва: сравнительно-историческое исследование центров идеологии и культуры до XVII в.* — *Roma, Costantinopoli, Mosca: Studio storico e comparativo dei centri dell'ideologia e della cultura fino al XVII secolo,* (= От Рима к третьему Риму / Da Roma alla terza Roma), Москва 1997, pp. 377.

The idea of holding yearly seminars on Rome, Constantinople and Moscow as the three cities which at one time or another have claimed spiritual hegemony over vast sectors of the world population is undoubtedly an original idea. That it proved to be also practical is shown by the respectable series of seminars and publications that ensued, as well as by the participation of so many experts. In his presentation, «From Rome to Third Rome» (pp. 6-11) P.-A. Catalano gives an overview of what has been attained and

what remains to be done. In a similar vein P. Siniscalo, co-organizer of the seminars, illustrates the difficulties and the opportunities which presented themselves right at the start of such an enterprise: «The Seminars "From Rome to Third Rome" 1981-1985» (pp. 12-19). Some methodological choices stand out, such as a concentration on juridical (p. 11) and terminological issues (p. 16).

Besides the Editors' Note (pp. 2-5), which gives succinctly information about the kind of seminars held since 1981 (pp. 3-5), there are in all thirty-three contributions. However, in the discussion of the coronation ceremony of 1547 (p. 29) no reference is made to J. Olšr's articles published in OCP, e.g., 18, 1952, 344-376. In view of analogous problems in Europe today, it is good to remember that Emperor Caracalla is credited with the creation of a unique citizenship in 212 (p. 47). When the absence of women in the foundation times of Rome is bemoaned (p. 55), one could perhaps have mentioned that the she-wolf, according to Livy, probably stands for Acca Larentia, a woman of loose reputation. The role of the Acoemetae as opponents of Acacius is recalled, an event which led to their being condemned by John II as Nestorians (p. 76f). John Scotus Eriugena not only translated Ps-Denys, but also ends his translation with a reference to the New Rome (p. 79).

Contrary to what is often stated that the first Byzantine emperor to be anointed was one of the emperors in exile after 1204, here it is claimed that the ceremony was first used for Basil I, and, in the West, for Charlemagne (p. 118; cfr OCP 62, 1996, 443). What Photios recounts about the conversion of Rus' must be taken with a pinch of salt (pp. 133f). As to the question whether Trapezunt is a Second Constantinople the answer is negative because the state there was conceived along purely regional lines (p. 139). However, in analogy with the situation after defeat prevailing in both 1204 and 1453, the idea of a Third Rome may well have originated with the Nicene government (pp. 309f). The new city of Byzantium, it is pointed out, at first had a title rather than a new name: «New Rome» (p. 180). Again, if the Russians were not interested in the Roman origins of Russian genealogies, so we are told, this is because in their eyes it meant associating too closely the Russian people with the Polish (p. 273). On the contrary, if the Greeks more than acquiesced in Moscow's assuming its Third Rome role, it was because this kept alive for them the illusion of returning to the good old days of the Byzantine past (p. 310). And finally, P. Favre's reference to the capital of Sarmatia, which V. Poggi interprets as Moscow, had its origin in a German circle to which Favre had contact (p. 360).

E. G. Farrugia, S.J.

Iconographica

Henry Maguire, *The Icons of Their Bodies: Saints and Their Images in Byzantium*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1996, pp. xviii + 222 including 167 figures.

Much has been written about the role of icons in Byzantine society, much less about the role of society in icons. Precisely this is what H. Maguire, an art historian of note, proposes to do in this work. Under the assumption that the image makes the invisible real for the Byzantine, he undertakes to analyse the logic of a saint's image in Byzantium (p. 3).

After a List of Figures (pp. vii-xv), a Preface (pp. xviif), an Introduction (pp. 3f), there follow four chapters (pp. 5-194), a Conclusion (pp. 195-199), Abbreviations (p. 201), Notes (pp. 202-209), Chapter Bibliographies (pp. 210-213), Saints' Lives in Translation (p. 214) and an Index (pp. 215-222).

In the first chapter, «Likeness and Definition» (pp. 5-47), the author studies the Byzantine concept of the sacred portrait after iconoclasm (pp. 3-4). This came closer to definition than portraiture on the strength of the axiom that icons were supposed to be accurate copies of prototypes (p. 11). Whereas dreams and visions escape social control (p. 13), Byzantine portraits may seem, superficially, to resemble children's drawings (p. 16). Unlike Renaissance painters, however, the Byzantines did not seek to create optical illusions, but to perpetrate accuracy of definition — not to give the impression that what one saw is what the person looked like, but rather to express what the holy person thus portrayed meant on the scale of intercession (p. 16). They were supposed to recognize saints by their clothing and the portrait type in which they were cast (p. 19). Thus, while the dress most women saints wore covered their hair, there were recognized exceptions such as St Barbara and St Mary of Egypt (p. 28). Certain signs were meant to serve as a means of easy identification, as St Helena portrayed with the true cross and St Marina with the copper mallet (p. 33). In the ninth century, after the victory over iconoclasm, saints in Byzantine art, even easily recognizable saints, were almost always accompanied by a legend; before iconoclasm, the names were often omitted (p. 38). Gregory Melissenos' comment on the Renaissance images he saw during the council of Ferrara-Florence aptly summarizes Maguire's point: he could not recognize them because they were badly defined (pp. 46).

«Corporality and Immateriality» (pp. 48-99), the second chapter, thematizes the lightness or heaviness of saints' bodies. According to this logic, the only perfect images were those not made by human hands, the *acheiropoieta* (p. 48). Thus, bishops in their white vestments and black crosses, looked flattened especially through lack of foreshortening (p. 79). When, however, Maguire claims that the summit of monastic achievement was to reach a completely immaterial state of being (p. 67), it would be more accurate to say that what monks aspired for was complete harmony between body and

soul, taking as model the incarnation itself. Such was the practice of hesychasm, for example, and one need only remember the charge of *omphalopsychoi* levelled by Barlaam the Calabrian at the Athos monks. Maguire reaches the conclusion that apostles and evangelists are portrayed in a more corporeal way, monks more disembodied (pp. 85-87). In general, saints close to Christ's life are close to movement and corporeality, for they have to witness to these events as participants. On the contrary, in the case of monastic and clerical saints, it was not their humanity that counted with their devotees, but their being above the needs of nature on account of their nearness to Christ as God, their super-human qualities (p. 87). Contrary to prejudice, Byzantine art incorporates both schematic (abstract) and illusionistic elements, both of which make an image realistic to Byzantine viewers (p. 99).

The problem already broached about the difference the crisis of iconoclasm made on the production of icons is dealt with in chapter three, «Naming and Individuality» (pp. 100-145). If we juxtapose the «evil eye» with the Orthodox Byzantine «eye of justice» we have the two terms of the problem. Though pagan in spirit, the evil eye was nonetheless present in Byzantine society by the way religious objects were dealt with superstitiously as talismans. On the other hand, Christ the eye of justice looks down protectively on his people from the central dome of a church (pp. 115-117). Indeed, amulets, meant to ward off the evil eye, usually took the form of an eye (pp. 120-122). The ambiguous role of saints on amulets led to their becoming a target of iconoclasts, who opted for the cross as the only unambiguous sign (p. 137). After the victory over iconoclasm, saints stopped being powerful signs and became powerful individuals, the church retaining control both by her theology of icons as well as by the forms these icons themselves took (p. 145).

An interesting contrast is studied in chapter IV, «Detail and Deficiency» (pp. 146-194). Both detail and deficiency can relay in brief a message. Thus, the fact that St Joseph follows at a respectful distance in the «Presentation of Christ» (fig. 137) simply underlines that he is not the father of the Child (p. 156). Again, the way St Anne impetuously embraces St Joachim (fig. 140) serves as a discreet reference to the conception of their child (p. 159). Sometimes, in spite of an almost total identity of the protagonists' gesture and position, relaying the stability which the continuity of good will affects, a swing in the emotions may be portrayed, by a change in the architecture, as in the two miniatures portraying «The Doubts of the Virgin as to how she is to conceive the Lord» (fig. 143) and «The Virgin is released from her doubts» (fig. 144), whereby the dome at the top has become a gabled roof (pp. 163f). Lack of detail may be seen in icons showing the Life of St Nicholas, since he was invoked for all sorts of occasions (pp. 169f, 171-173). On the contrary, Christ's life is shown in detail, the difference lying in the different demands put upon both by the viewers. The abstract nature of the portrayal of St Nicholas brings out his superhuman status, whereas the concreteness of

Christ's life emphasized his humanity and helped bring Christ closer as a focus of prayer (p. 182).

Maguire has given us an absorbing and provocative work, besides offering many illustrations and raising useful questions. Its merits are many, not least of which is its courage to adopt fresh categories and its excellence in presenting conclusions succinctly. Yet the task proposed is indeed enormous and so difficult to substantiate fully. Precisely the main assumption of the work, that icons make the invisible visible, would have counselled taking the spirituality and theology of icons somewhat more into consideration.

E. G. Farrugia, S.J.

Islamica

Andreas Bsteh (Hg.), *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam.* Zweite Religionstheologische Akademie St. Gabriel. Referate-Anfragen-Diskussionen, (= Studien zur Religionstheologie 2), Verlag St. Gabriel, Mödling 1996, 616 S.

The first volume of this series has been reviewed in OCP 61 (1995) 610-612. All that was said there about the concept of the series as well as the content and production of volume 1, applies equally to the present volume, the fruit of the collective efforts of scholars of Islam and of Christian theologians of German expression, in the course of two years. The papers and discussions of two working-weeks were critically edited after the event, and each contributor had the opportunity to correct and complete his contributions.

The present volume allows the reader to enter fully into the theological discussions which are throughout stimulating. The reader is taken, as it were, into a proper 'course' of Christian theological thinking in the encounter with Islam. The specific question dealt with in this volume is: What offer has Christianity as it understands itself (hence, naturally, these sessions were conceived of as inner-Christian reflections) to make to the non-Christians, here more specifically, to the Muslims? And, what is to be brought to the dialogue with them? According to one outstanding participant, A. Th. Khoury of the University of Münster, two chief motives emerged during these sessions: The belief of a *general* reconciliation in Christ and of the fact that the *whole of creation is drawn into the hope of salvation,* the consciousness of a universal act of reconciliation which implies that in the Christian vision of creation and of its history the Muslims do not stand outside but rather inside. Secondly: Christian faith can consider *all human beings as reconciled children of God and relate to them accordingly:* they no longer are far but near, no longer strangers but fellows in the household of God, so that Christians can form with them a community in suffering and in hope (pp.

534-535). Called to participate, reconciled through Christ, in the triune love of God, Christians must make known to the Muslims in deeds, how much they see them not as excluded but as participants.

The Religionstheologische Institut and its Director are to be congratulated for the initiative and stamina that have made possible the publication of this complex, precious 'material'. The various indices, especially the extensive and carefully-produced subject index as well as the themes of each segment of the discussions printed on the margins of the text facilitate the use of the volume as an important work of reference in the field.

Most probably it will not be possible to produce this volume in its entirety in English. However, one might well think of producing in English a volume with selected parts of the German original. Such a volume might concentrate of the themes of: prophethood, fulfilment in Christ, Trinity and Word of God, the religion of Islam in the view of Catholic theology and thus should contain the papers by Flüglister, Karrer, Greshake, Schaeffler and Khoury and a selection from the discussions following each of these papers.

It would lead too far to enumerate the main problems discussed in this volume. One topic, for instance, that would seem to be of central importance to the Christian and to the Muslim foundational tradition and which yet does not figure in this volume is the question of the nature of God's rule on earth and of the theologically appropriate means to establish it.

However, the initiatives and publications of St. Gabriel thankfully are an ongoing project and insert themselves into the wider process of religious encounter of our global age.

Ch. W. Troll, S.J.

Jacques Jomier, *Dieu et l'homme dans le Coran*. L'aspect religieux de la nature humaine joint à l'obéissance au Prophète de l'islam, Les Éditions du CERF, Paris 1996, pp. 239.

Id., *The Great Themes of the Qur'an*. SCM Press, London, 1997, pp. vii+129. Transl. from the French original by Zoe Hersov.

Fr. Jomier O.P., the well-known French theologian and scholar of Islam, lived for decades in Cairo as a member of the Institut Dominicain d'Études Orientales. In his numerous writings he combines a deep knowledge of the Qur'an and of classical Islamic thought with research into the religious practice and modern Muslim thought in Egypt, a country with whose life and people he has become deeply acquainted. Jomier, moreover, brings to his study of Islam familiarity with the Christian tradition of faith and theology and also the clarity of thought and expression that one acquires in the school of Thomas Aquinas.

The present work clearly is the fruit of a life of contemplative study of the Sacred Book of Islam. Jomier wants to let the Qur'an tell us about the

central aspect of the Muslim faith ideal, he wants to present 'essential reflections, leaving aside superfluous discussions of technical details' (cf. p. 26).

Perhaps the whole work of eleven chapters altogether wants to demonstrate how central for the Qur'an and for every aspect of the religious tradition of Islam is the question of the nature of God's greatness. Jomier is a theologian eager to respond to the demand expressed repeatedly by contemporary Muslims for a truly religious dialogue between Muslims and Christians, underlining that the relationship between God and the human person is first of all a religious question. On pp. 15-21 and 129 Jomier offers precious statements on the specific nature of Islam within the Abrahamic family of religions. He concludes: '... Islam presents itself simultaneously, on the one hand as a religion conforming to nature and hence conforming to reason and without any supernatural mystery, and on the other as a positive, social religion, made sacred by a revelation. Forgetting one or the other of these two aspects will be enough to land the student of Islam in many a difficulty' (p. 20).

The second and third chapters present the Qur'an's conviction that the Creator from the beginning has engraved a divine design right into all his work. The message of the Qur'an 'only' helps human intelligence and sensibility to recognize, instinctively as it were, the world as belonging to a Sole Lord. All in nature speaks of God but nature effaces itself before Him in the very act of proclaiming His unicity, power, wisdom and merciful greatness. In the subsequent two chapters the author evokes the Qur'an's vision of the religious history anterior to the Qur'an as a means to reaffirm the biblical lineage of Islam, or at least, Islam's place as end and seal of the series of the various manifestations of God's unique and eternal religion. The believers in this unique religion have formed throughout history authentic religious communities. They were all grouped around a messenger sent by God, a prophet to whom they owed allegiance. From there the study moves to an analysis of the quranic statements about how Muhammad and the Muslim believers stand individually and collectively before God. In this context Jomier writes at length about the nature of moral striving according to the Qur'an. He also elucidates how the Qur'an deals with the basic human instincts, as with human aggressiveness and belligerency.

The second part of the book asks what happens to this qur'ânic vision of the relationship between God and humankind in the context of the modern world and, not least, how the *umma* is called by the Qur'an to define itself vis-à-vis other, non-Muslim communities and what practical consequences follow from this teaching in the contemporary context. The author here stresses how crucial and decisive is the question of contemporary interpretation and readings of the Qur'an. Can Muslims today, with a good quranic conscience, as it were, attribute to non-Muslims, including those who freely reject the message of Islam, the same human dignity as to the Muslim believer. Or, are all non-Muslims to be viewed — quranically — as somehow

deformed by their erroneous beliefs and their refusal to adhere to Islam? Do they merit to be treated as human beings of equal dignity and rights?

Particularly fascinating is chapter IX which discusses possible reasons for the Muslims' 'psychological assurance'. Is the fact, observed by many, that the Muslim appears uniquely sure of his faith, convinced of the truth of Islam being evident to the point of suspecting those who do not accept it, as lacking in honesty, is that certitude linked with the specifically quranic view of man as believer? Jomier thinks so and presents a subtle literary-theological analysis of the style of the Qur'an as expressing an abiding quality of the psychological state of man.

The chapter on the greatness of God (ch. X) moves with great mastery between the biblical and quranic elements of faith as to the greatness of God and draws carefully lines of distinctive difference between the quranic and the biblical visions. The final chapter deals with the quranic view of mediation. Its conclusion can be summed up by the phrase: No mediation in Qur'an and Islam [on the normative, theological level, naturally] except by the Qur'an.

Throughout this book Jomier reflects comparatively, meditating quranic notions of relevant elements of the faith, in the mirror of biblical ones. He does so in the spirit of a marked respect for the quranic vision. The last paragraph of the work sums up: "Muslim humanism is close to the Jewish and Christian ones... The clear differences arise from the characteristically Muslim 'code de vie', of which the Qur'an is the source and principle. They arise above all from the distinct sense of the greatness of God. The Qur'an does not admit that God has called man to a level higher than that of natural theology. The Qur'an is the decisive and final word in these questions. God is the Master of the world, the Lord of his servants. Respect for God's transcendence forbids God to go further. There is no question in the Qur'an of God ever intervening in order to modify the situation" (p. 221-222).

The present work includes besides a fairly detailed general index and index of the qur'anic and biblical references of the text. It will be interesting to see what echo it evokes in scholars professing the Muslim faith. In any case, an English rendering of the book should be produced soon. To Jomier are indebted not only scholars specialized in the study of religion, especially that of Islam, but all believers who are interested in a truly theological dialogue between Christians and Muslims. The work represents a remarkable effort by a Christian scholar and priest at responding honestly and carefully to the message of the Qur'an, a message addressed to all humankind.

The second title is a translation of the original booklet: *Les grands thèmes du Coran* (publ. 1978). It was written at the request of non-Muslims eager to understand Islam and be on friendly terms with Muslims. Presenting a small choice of key passages Jomier underlines the literary devices and draws attention to both, religious ideas and the way in which they are expressed. Each chapter begins with a survey designed to place the themes to be stud-

ied in the light of some important verses. In this way the author introduces to what the Qur'an says about itself, to Mecca and the early days of Islam, to the qur'anic hymns to God the Creator, to Adam, the father of humankind, to Abraham the Muslim, to the prophets, to Jesus, son of Mary, to the Muslim community and finally to the Qur'an's specific ways of arguing and persuading. The work, which includes a index of qur'anic references and a general index, is one of the best introductions to the Qur'an and its message this reviewer knows of. It can only be recommended highly.

Ch. W. Troll, S.J.

Jacques Jomier, *Per conoscere L'Islam*. Edizioni Borla, Roma, 1996, pp. 168. Traduzione dall'originale, *Pour connaître l'Islam*, Cerf, Paris 1988, di Francesco Zannini. English rendering: *How to Understand Islam*. SCM Press, London 1989.

There have been published in Italian recently a number of introductory works on Islam. The present one, in the faithful and competent rendering of the Italian scholar of Islam, Francesco Zannini, is written by the well-known Dominican priest and scholar of Islam Jomier who spent most of his adult life at the Dominican Institut of Oriental Studies (IDEO) in Cairo, but who also regularly taught courses on Islam and Christian-Muslim relations in sub-Saharan Africa.

Hence his introduction is marked by clarity of diction paired with a feeling for the soul of the religion of Islam as norm and practice. In addition to chapters on the historical beginnings of Islam and its expansion, with precious pages on the expansion in sub-saharan Africa, on the dogma, personal and socio-economic law, spirituality and mysticism of Islam, we find also chapters not so easily found in other introductions to Islam: 'Christianity as Seen by Islam', on 'Islam Confronted with Modernity', 'Christian-Muslim Relations', 'The Problem of Muhammad' as well as 'Muslim Apologetics'.

It is a pity that Jomier has not included a special chapter on the Qur'an, that extraordinary literary and religious document which is so fundamental for the Muslim faith and hence essential for any understanding of Islam and of Muslims. He could have easily done so, on the basis of his fine introductory books on the Qur'an, especially his *Les grands thèmes du Coran* (Le Centurion, Paris, 1978) of which we now thankfully have the good English translation indicated above, cf. preceding review.

This reviewer warmly recommends Jomier's introductions to Islam and to the Qur'an to persons of Christian background intent upon understanding both the religious and social dimensions of Islam and wanting to relate their study of Islam to the better understanding of their own faith vision.

Ch. W. Troll, S.J.

Neal Robinson, *Discovering the Qur'an*. A contemporary approach to a veiled text, SCM Press, London, 1996, pp. xiv + 332.

The present work, by an Anglican priest who lectures in the Department of Theology and Religious Studies in the University of Leeds, sets out to achieve two objectives: present to the 'intelligent non specialist' a book on how to read the Qur'an and address scholars who are well-versed in Islamic studies, by basing the book on 'original research'.

The work consists of three parts. The first descriptively explains, in a succinct way, how the Qur'an is experienced within the community of faith. This part admirably achieves the objective of introducing the non specialist to an important aspect of the qur'anic reality within the life of the Muslim community. The second part, consisting of chapters 2-5, deals with the chronology of the Qur'an. It discusses the value of the earliest extant biographies for arriving at a correct dating of the qur'anic chapters and verses and presents a critique of the revolutionary approach to the subject presented by P. Crone and M. Cook in their work *Hagarism* (1977). Robinson here also evaluates the principal traditional resources for determining the chronological order, and finally he presents the European attempts at fixing it.

The third part discusses in six chapters questions of the morphology, structure and coherence of the Qur'an, developing in the event A. Neuwirth's work on the formal elements of the Meccan surahs, applying the results of these investigations and demonstrating them in explaining the chronology and structure of a selected, small number of surahs. Surah 2 serves as example for the character of the Medinan parts of the qur'anic text. Discussions of the 'dynamics' of qur'anic discourse and of the rationale for the canonical order of the surah conclude the work.

Appendices offer a table for converting âyah numbers and a note on English translations of the Qur'an. The book includes a bibliography and indices of references to the Bible and peudepigrapha, of qur'anic passages, of persons as well as a subject index.

One may be forgiven for wondering whether the author has achieved the objective of providing to the 'intelligent non specialist' an introduction to the Qur'an that arouses his or her interest and leads to an appreciation of the literary and religious qualities of the qur'anic text. Parts two and three, the major section of the work, would seem to resemble much more a scientific discussion of some of the major problems which the text of the Qur'an poses to various contemporary specialists in the field. As such these chapters are valuable, although they would carry more weight if they would provide the scientific details and employ the rigour of argumentation that a critical discussion of formidable scholarly rival positions demand.

It would seem that the best introduction to the character of the text and content of the Qur'an ultimately remains the text of the Holy Book itself. In this perspective the most successful Introduction for the 'intelligent non specialist' to our mind remains T. Nagel's *Der Koran. Einführung. Texte.*

Erläuterungen (München: Beck, 1983). It is not at all out of date and certainly merits a rendering in English. It leads the reader to a critical, informed and respectful encounter with the text itself. In German there exists now also the excellent introduction to the Qur'an by A. Th. Khoury, contained in the first volume of his *Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar.* vols 1-7ff (Gütersloh: Mohn, 1990ff). The works of J. Jomier as e.g. *Les grands thèmes du Coran* (Paris: Le Centurion, 1978); *Un Chrétien lit le Coran*, avec the supplement: *Le Coran, texts choisis en rapport avec la Bible* (Cahiers Evangile Nos. 48) have a different scope from that of Robinson's book. But they help the 'intelligent non specialist' greatly in arriving at an appreciation of the style and content of the Qur'an. F. Rahman's *Major Themes of the Qur'an* (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980) and K. Cragg, *The Event of the Qur'an* (London: Allen and Unwin, 1971) remain indispensable introductions to the theological issues. As to presenting lucidly the results of frequently subtle discussions of specialists concerning the text of the Qur'an, Watt and Bell's *Introduction to the Qur'an* and the introduction to H. Gätje's, *The Qur'an and its Exegesis* (London: Routledge and Kegan Paul, 1971) remain exemplary.

Robinson's book contains many precious summaries, discussions and insights. It is hoped that the author keeps his promise to deal with the problems he enumerates at the end of his work: the collection and edition of the Qur'an; the status of the Qur'an as the word of God and the question of qur'anic hermeneutics today. Before attempting a synthesis of these vast areas he may well choose to proceed step by step via thorough investigations of single issues.

Ch. W. Troll, S.J.

Christopher Lamb, *The Call to Retrieval. Kenneth Cragg's Christian Vocation to Islam*, Grey Seal, London 1997, pp. viii + 199.

This well-written book work is important since it offers a competent critical analysis of the work of the most prolific and influential theological writer on Islam in the English-speaking world. In offering an introduction to the Anglican Bishop Kenneth Cragg's (b. 1913) thought the author presents, and throws new light on, the key issues in any Christian theological discussion of Islam, as e.g. the God of the Christian and the God of the Muslim faith; the political dimension of truth, power and faith; the theological criteria in interpreting Islam. Cragg's theological questions cover all essential areas of Christian-Muslim theology.

Cragg has made a marked impact on Christian approaches to Islam and also evoked manifold serious Muslim responses. Whether this is so because, or despite, of his rich, dense and also, at times disconcertingly, idiosyncratic style, is a moot point. The fact is that none of his major works seems to have been translated into any other language. Hence there was an immediate

need for a thorough introduction to Cragg's missionary and theological vision of Christian vocation to Muslims and Islam, justifying a critical presentation and assessment of an oeuvre not yet completed. The present work takes into account Cragg's relevant writings up to the early 1990's.

Christopher Lamb shows himself uniquely qualified to write this study. Himself a pioneer in developing an Anglican pastoral stance vis-à-vis the religious communities other than Christian that have developed in Britain over the past 3-4 decades, he displays in the present book a notable theological perspicacity, shows himself conversant with British Anglican ecclesial life and tradition as well as awake to the peculiar literary quality of Cragg's work, especially to its missionary-spiritual dimension — all these being essential aspects of Cragg's intellectual development and writing.

After indicating the roots and formative influences of Cragg's thinking, specified as British theology, Arab Christianity and idealist philosophy, Lamb lays bare the theological basis of Cragg's work, the chief themes of which emerge as constant from his early publications onwards. Thus he dwells upon Cragg's pervasive concepts of 'the reciprocity of God and humanity', the 'knowability of God', 'man's theological place: khalifate', 'theodicy', 'christology', 'the God of Islamic and of Christian worship' and 'the Spirit in Islam'.

There emerges clearly Cragg's indebtedness to Anglican missionary outreach to Islam, personified for Cragg especially in Temple Gairdner and Constance Padwick. A central concept here was that of 'Christian "hospitality" to the worshipping Muslim world, not merely in terms of meeting with people, and so accepting Muslim hospitality, but in demanding hospitality of the Christian mind to the true intentions, the inner heart of Islam itself' (p. 101).

The discussion of Cragg's original use of the metaphor 'embassy' (cf. pp. 103ff.) offers an example of Lamb's ability to highlight the originality of key points of Cragg's thought appreciatingly yet without ever abandoning the necessary critical 'reserve'. Lamb writes: '... in directing his approach to Islam under the metaphor of embassy Cragg intends a mission not merely to Muslims but to Islam, to that country of the mind where he has found such fascination. Here is something new in the missionary inheritance, though Cragg would never claim sole credit for it' (p. 103).

In this context Lamb also points to Cragg's refining of the concept of controversy. Cragg makes it to focus on the points he believes are ultimately at issue. 'The old battlegrounds of the status of the Qur'an and of Christ can happily be abandoned for a more fundamental debate about the nature of God and his liability for our salvation' (p. 107).

Similarly helpful are the pages elucidating the concept and method of retrieval, which Lamb considers central — as the title of the book indicates — to Cragg's approach to Islam. As Cragg sees it, retrieval is the work of God himself in mending the broken creation. His creation has to be made good,

and the work begun in it completed. Christ is his chosen instrument, and those who become his followers share in his work of retrieval, knowing themselves to be redeemers in their turn. Islam in its origins was part of that task of restoration, and not an interruption or a subversion of it. In this perspective Cragg sets aside even the limitations of the Qur'an about Christ as Christians perceive them, and the 'antagonism' thus incurred, and pleads that the Qur'an should be 'primarily seen as a mission to retrieve idolaters for a true worship...' (quoted on p. 112) Hence a Christian attempt has to be made to retrieve the Qur'an in particular, to 'rescue all its implications from Christian ignorance and inattention as much as from Muslim misunderstanding' (p. 113). Furthermore, Cragg pleads for, and shows the way to, pursuing the qur'anic 'potential towards a New Testament situation' (quoted ibid.). But the work of the Spirit of Christ is not limited to the Church, and others can share in it too.

Lamb's study demonstrates the variety of themes treated eloquently and in manifold variation. Lamb rightly underlines Cragg's great 'ability to search out from the most unpromising material the unexpected evidence which indicates that the Spirit of God is never inactive' (p. 165). It is in the area of political theology and, more concretely, Cragg's evaluations of the political expression of Islam on normative and the historical levels, that meet with Lamb's most outspoken critical questionings. Thus, for instance, Lamb remarks: '... both his literary style and his unease in handling questions of political theology indicate a rather private, even idiosyncratic, mind whose fertility is easier to appreciate than to transpose into specific decisions' (p. 172).

However, the author's overall conclusion unambiguously underlines the extraordinary 'richness' of Cragg's contribution. The reviewer would agree that Cragg's work 'constitutes a call to the missionary, the theologian and the ordinary Christian with neighbours of another faith, a call to retrieve ignorance, misunderstanding and alienation in a Christ-like hospitality to the world, and a Christ-like embassy resident within it' (p. 173). One could add at this point that this call extends to Muslims of English expression — and has in fact been attentively and critically listened to by such (see pp. 123-132 to which could be added many other voices) — who share in the search for an ever deeper and more adequate understanding of the questions at issue between the two religious traditions.

Bishop Cragg's insistent call to all Christians, in the author's words, reads: 'Islam is not essentially a social and political question, or a religious and humanitarian one. Nor is it a problem in the growth of the Church. It is above all a theological issue, at the heart of the missio Dei.' (p. 113). At times when Christian circles too are liable to take the political face of contemporary Islamic thought and action for the whole of Islam this call certainly needs to be heeded seriously.

Whereas the general bibliography and the bibliography of Kenneth Cragg's works to 1992 are precious, the Index, an important part of a work of this kind, might have gained by greater scope and detail.

Ch. W. Troll S.J.

Liturgica

Francis Acharya, *Prayer with the Harp of the Spirit: Prayer of Asian Churches*, vol. 1, third revised edition, Kurisumala Ashram, Vagamon 685503, Kerala, India, 1996, pp. xv + 264.

The first edition of this book, containing the liturgy of the hours for the weekdays of the West Syrian Church, appeared in 1980 and was reviewed by the present writer in OCP 47 (1981) 245-247. The book was such a run-away success even beyond the Asian Churches that a second revised edition was published in 1983, which, among other features, carried our review in the form of a foreword and has been retained in this edition as well. Volumes II (1982), III (1985), and IV (1986) appeared in quick succession, completing the series and covering the Sundays and feastdays of the seven liturgical seasons according to the seven-volume Syriac edition of the *Penquitho* (Mosul, 1886-1896). The riches and unction of the series made a hit, so much so a foreign publisher negotiated a new edition. Now Francis Acharya presents us with a third revised edition of the first volume.

The revision consists of the following. 1) The addition of an ecological liturgical meditation ("The Celebration of God's Works," included in the Introduction (pp. 2-6). 2) The Supplication Song of Monday Evening Prayer has been retranslated (50-51). 3) Three hymns of night vigils have been revised and amplified: that of the first watch on Wednesday (109), of the second watch (114-115), and of the first watch on Friday (163). Besides there are some other minor corrections. The value of a precious prayer book has thus been enhanced.

The revision has, however, missed a minor mixup of endnote references of the "Seeds of the Word" and the corresponding numbers in the "Index of the Seeds of the Word." For example, the last of these seeds on sacrifice and penance cited from the Brihadaranyaka Upanishad (I, II, 6-7) on p. 214 and marked with the endnote 27 is numbered 20 in the index on p. 262. Other seeds also are similarly wrongly indexed, thus carrying over the same misplaced endnote numbering that was given in the index of the second edition (p. 254). But this is a minor irritant and will be noticed only by readers who want to identify the cited passages. All will appreciate the highly valuable service rendered by Francis Acharya, a senior monk and founding father of Kurisumala Ashram, who boldly weathering the ailments of his age, has

enriched the prayer life of so many of our contemporaries who long for the living waters.

G. Nedungatt, S.J.

Malabarica

Jose Porunnedom (ed.), The Syro-Malabar Major Archiepiscopal Church of Ernakulum-Angamaly, *Acts of the Synod of Bishops of the Syro-Malabar Church held in the Vatican from 8 to 16 January 1996*, Published by The Syro-Malabar Major Archiepiscopal Curia, Mount St. Thomas, PB No. 10, Kochi 682 021, India 1996, pp. 298.

The Synod whose Acts are being published here was held in response to a crisis. Its very intensity urged timely decisions. But, as Mar Jacob Manathodath, secretary of the Synod, points out, the results might not be as impressive as the faithful expected (p. iii). In his Introduction, the editor traces the history of the Synod from the time when the idea to hold it first came to the late Mar Abraham Kattumana to its concrete realization (p. 1). There were nine topics on the agenda (p. 2). Consequently, after the addresses in the first part, the second part discusses the synodal functioning in the Syro-Malabar Church; the identity of this Church; liturgy; ecumenism; pastoral care of the Syro-Malabar migrants; missions; formation of the clergy; role of religious and formation of laity.

The discourses brought out the historical character of the Synod, which, being conducted for the first time on St Peter's tomb, recalls St Thomas' tomb (p. 9). As Prefect of the Oriental Congregation, Card. A. Silvestrini witnessed how the Syro-Malabar Church became a Major Archiepiscopal Church with carefully elaborated canonical structures, not to mention the tremendous progress bishops have made in using that precious instrument of the Church's pastoral care which is the Synod (p. 24). In his concluding speech, Card. Antony Padiyara, president of the assembly, succinctly summarizes the problems as being the identity and the liturgy of the Church (p. 31). The Holy Father's *ad limina* speech encouraged the search of adequate juridical forms for hierarchical communion, dialogue in its various forms and listening to the Spirit (pp. 36-38).

Identity, generally speaking, may be described as what constitutes something in its uniqueness (p. 63). More specifically, ecclesial identity is practically coterminous with its tradition. Being member of the Catholic Church, being an Oriental Church and belonging to a special group of Oriental Churches such as the Syrian, the Syro-Malabar Church acquires what characterizes it by its own individual history (ibid.). The eucharistic liturgy helps elucidate fully Church identity, as is manifested in the East Syrian liturgy, which symbolizes by associating the sanctuary (where the mysteries are

celebrated) with heaven (where the symbolized becomes reality) (p. 57). When it comes to spell out the concrete identity of the Syro-Malabar Church opinions divide, some opting for retaining the good elements of both the Syrian and Latin traditions, others, on the contrary, urging that Latin influences be expurged as foreign to the genuine Syro-Malabar spirit. Following Vatican II identity entails such constituent elements as liturgy, theology, spirituality and discipline (p. 66).

Mar Joseph Powathil draws attention to Palliyogam and the indigeneous Syro-Malabar ecclesiology endemic to it, based as it is on the parish assembly of heads of families (p. 72). The related liturgical spirituality reflects other Indian religious traditions (Hindu, Buddhist) (p. 73). «Ecclesial identity is rooted in the Apostolic Tradition incarnated in a people, taking a specific form of life, spiritual heritage, liturgy, theology and ecclesiastical discipline» (p. 77). While making Diamper (1599) responsible for its loss of identity, P.-H. Kolvenbach asserts, that the Syro-Malabar Church still represents the most Eastern of Oriental Churches, a quality, moreover, for which its members had to suffer so much in this millennium (pp. 80f). Furthermore, St Thomas is never called the doubter by the Fathers, but is rather described as he who is «away» when Christ appears and «far away» when Mary dies (p. 81). Being far away from the Mediterranean and the trouble brewing there helped this Church to survive. The Syro-Malabar way of inculturation asserted catholicity through the Syrian element, and particularity through the Malabar aspect (pp. 82f).

In an appraisal of the difficulties facing liturgical renewal Mar Jacob Thoomkuzhy starts by decrying the description of the two contending camps as Oriental and anti-Oriental (p. 89). Drawing upon the Indian custom of the chequered *thali* around the bride's neck he personally thinks that identity draws its inspiration from various traditions (p. 93; cfr p. 82). As he opts for present-day adaptation (OE 9) he interprets the need to return to the sources as a need to return to their spirit, while distinguishing between malformation and organic development (p. 95). He quotes A. Schmemann as saying: «liturgy is a living tradition and surgery here is wrong method» (p. 98). As concrete problems, Thoomkuzhy mentions mass facing the altar or the people, the sanctuary veil and the proleptic language of the offertory (pp. 100f; cfr p. 119).

The distinction which the Congregation made in 1989 between *option* and *dispensation* only adds to the confusion (p. 104). By way of criticism of Thoomkuzhy's suggestion that «pro multis» should be translated as «for all» (p. 104) it may be pointed out that the Semitic expression, «for many», while by no means excluding everybody, indicates that those who are saved are not a few. From its 1985 judgment it is clear that Rome in no way opposes legitimate Indianization (p. 106). Yet the need to clarify the distinction between Tradition and traditions remains (p. 110). Most of all, in order to bring home the spirit of the liturgy one has to resort to mystagogy (p. 115);

the Christian of the future, one may here add with K. Rahner, must be a mystic. In a word: we have to discover what is most valid in the ancient documents and apply it to the changed situations (p. 117); the Malabar type is still fundamentally East Syrian; the Latin superstructures have hidden its meaning, but the general structures are still basically East Syrian (p. 119). The publication of official texts of all liturgical books is urgent (p. 120).

R. Taft lays his finger on the malaise by pointing out that what took the Roman Church a century to accomplish the Syro-Malabar Church tried to attain in a generation (p. 127). It is method that counts; and that makes of the decision to drop or retain diptychs etc. a pastoral choice, not an ineluctable conclusion of history (p. 130). Finally, Taft suggests nine principles to guide liturgical renewal (pp. 130f). C. Guggerotti, for his part, finds it curious that suggestions concerning inculturation in the liturgy coincide with certain recent Latin usages (p. 140).

As far as ecumenism is concerned, Card. E. Cassidy discusses the Orthodox proposal to have all Oriental Catholics become either Latin rite or Orthodox; while rejecting it, he suggests that it aptly shows a certain unconvincing approach of Latins towards these Eastern Catholics (p. 163).

Mar Gregory Karotemprel discusses the pastoral care of Syro-Malabarians outside of Kerala but in India as well as outside of India in the light of three suggestions contemplated by *Christus Dominus* 23 §3 (p. 169). At the same time, the dynamism of a Church which provides so many missionaries is unique, as Mar Gratian Mundadan points out (S. 199; cfr p. 202). There is a point of self-criticism: until the 1930's the Syro-Malabar Church hardly indulged in mission work, although *Ad Gentes* 2 describes mission as an essential aspect of Church (pp. 198, 200). To adduce as a reason, as the author does, that the East Syrian Church might not have instilled this spirit strains credibility, because precisely the last-mentioned Church reached China long before St Francis Xavier (ibid.). A scholarly overview of missionary activity of the Syro-Malabar Church is afforded by Mgr G. Mifsud (pp. 212-223).

A sign of maturity in the Syro-Malabar Church is the distinct discussion of formation for clergy and laity alike.

A very important point is raised in conjunction with the disappearance of monasticism in the Syro-Malabar Church, a problem which is vividly portrayed by contrast with Lebanon (pp. 263-274) and by I. Gargano's suggestions how to revive monasticism in practice (pp. 278f).

In its concluding statement (pp. 297f) gradual progress towards homogeneity is recorded and the erection of a Centre on Mount St Thomas to study liturgical problems is envisaged. Pastorally, it was recommended to declare all India to be multijurisdictional. On the debit side, nothing was said about the possible repristination of the monastic tradition.

As a sympathizer of the Syro-Malabar Church the present reviewer expresses his admiration for the courage the bishops showed in meeting,

discussing and laying bare explosive issues in a fraternal atmosphere. In spite of the legitimate pastoral urge to decide the shortcut lies in facing the fundamental issues. And yet, to go to the roots of the problems invariably means not shirking the dogmatic aspects which go hand in hand with pastoral ones. Nowhere, for example, is it asked: if monasticism, if mission express the essence of the Church, what is the difference between Church and monastery on the one hand and Church and mission on the other? Identity is a multidimensional reality: ontological, psychological, sociological, but so little has been said about these dimensions. And yet, in christology talk about psychology is legitimate, and so it is here, just as sociology has relevance in ecclesiology in general and in particular cases. The important thing is not to lose oneself in ontology, psychology or sociology, but to bring out the dogmatic and pastoral relevance of these aspects to help one of the most lively of local Churches set the record straight and attain the serenity of vision and action.

E. G. Farrugia, S.J.

Oecumenica

Ferdinand R. Gahbauer, *Der orthodoxe-katholische Dialog: Spannende Bewegung der Ökumene und ökumenische Spannungen zwischen den Schwesterkirchen von den Anfängen bis heute*, Bonifatius, Druck - Buch - Verlag, Paderborn 1997, 196 S.

Bezeichnenderweise ist die Arbeit von F. R. Gahbauer Abtpräses Dr. Johannes Hoeck OSB (1902-1995) gewidmet. Hoeck hatte sich im Konzil als engagierter Förderer des orthodox-katholischen Dialogs hervorgetan; bekannt wurde vor allem seine Rede am Konzil, in der er für die Wiederbelebung der Patriarchate und deren Ausdehnung auch im Westen eintrat.

Nach einem Vorwort (S. 9) und einer Einführung (S. 10-12) folgen die vier Hauptteile: I. «Die Herrschaftsteilung des Imperium Romanum als Ursache für die Entfremdung zwischen beiden Kirchen» (S. 13-16); II.«Die kirchlichen Beziehungen zwischen Ost und West von der nachkonstantinischen Zeit bis zum Jahre 1054» (S. 17-66); «III. Das wechselseitige Verhältnis der Schwesterkirchen zwischen 1054 und dem Zweiten Vatikanischen Konzil» (S. 67-127), mit einem Exkurs, «Die unterschiedlichen Ansätze in der Spiritualität in Ost und West» (S. 128-139); und IV. «Der orthodox-katholische Dialog seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil» (S. 140-185). Dann kommen die Abkürzungen (S. 186f), ein Literaturverzeichnis (Auswahl) (S. 188-191), ein Personenregister (S. 192f) und ein Sachregister (S. 193-196).

Wie wichtig es ist, die Geschichte eines solchen Dialogs kurz darzustellen, ergibt sich schon aus der wachsenden Anwesenheit der Orthodoxen im

Westen. In Deutschland allein bilden orthodoxe und altorientalische Gemeinden die drittgrößte Konfession (S. 11). Als klassisches Hindernis für den ökumenischen Dialog wird die Entfremdung zwischen den katholischen und den orthodoxen Kirchen angegeben, die wiederum auf die Herrschaftsteilung des römischen Reiches zurückgeht (S. 13, 15). Wiederholt wurden Brücken geschlagen und doch erneut niedergerissen. So gründete Papst Innozenz I (†417) das Apostolische Vikariat Thessalonike (S. 25), das bis zur Zeit des Ikonoklasmus im achten Jahrhundert wichtige Dienste der Vermittlung leistete, während Kanon 28 von Chalkedon (451), das Konstantinopel auf die zweite Stelle gleich nach Rom schob, das Gleichgewicht wiederum ins Wanken brachte. Papst Leo der Große warf Patriarch Anatolios, als sich Gelegenheit dazu bot, die Verletzung des Kanon 6 von Nizäa (325) vor (S. 28).

Bei diesem Zusammenstoß traten zwei verschiedene Prinzipien zu Tage. Während in Rom die Nachfolge des hl. Petrus, die die römischen Bischöfe antraten, als das Prinzip oberster Kirchenleitung anerkannt wurde, galt im Osten hingegen die Wichtigkeit der Reichshauptstadt als Prinzip primitialer Rechte zumindest über manche Teile der Reichskirche (ibid.). Nach Gahbauer hat also mit Chalkedon die Geburtsstunde der Pentarchie geschlagen (S. 28f). Unter Pentarchie versteht der Autor «die gemeinsame Leitung der Weltkirche in gemeinsamer Verantwortung der fünf Patriarchen» (S. 29). Dabei hat aber der Autor allzu wenig der Kritik, die sein eigenes Werk, *Die Pentarchietheorie*, 1993 (cfr OCP 59, 1993, 551f) hervorgerufen hat, z.B. von A. Garuti, Rechnung getragen (S. 29; vgl. 155f).

Um jeden Verdacht auf Mitarbeit mit den Byzantinern auszuräumen, mußte die vorephesinische Kirche des Ostens, die sich innerhalb des Persichen Reiches befand, alle Kontakte zu Byzanz abbrechen (S. 29). Auf dem Gegenpol des Spektrums der Assyrischen Kirche griffen die Kopten in Ägypten und andere Altorientalen auf den durch den hl. Cyrill von Alexandrien (†444) geprägten Sprachgebrauch zurück und lehnten so die Herrschaft des byzantinischen Kaisers ab (S. 30). Sie hoben sich zugleich stark von Rom ab: anstatt des petrischen Primats beharrten die Altorientalen auf der Patrialchalstruktur und dem Synodalprinzip (ibid.).

Trotz Spannungen zwischen Patriarchen und Kaisern kann von «Caesaropapismus» nicht die Rede sein (S. 34). Am Vorabend des Schismas von 1054 wird die Translationstheorie des Reiches vom Osten zum Westen wichtiger Faktor (S. 52). Damals galt in Rom die Ekklesiologie von Rom als *Mutter* aller Kirchen; man braucht nur an die Ekklesiologie von «*Schwesterkirchen*» zu denken, um zu sehen, wie sehr der Konflikt vorprogrammiert war (S. 56; vgl. 144, 147, 166). Gahbauer macht darauf aufmerksam, daß es am 7.12.1965 eigentlich nicht um eine Aufhebung der Exkommunikation zwischen Konstantinopel und Rom ging, sondern um das Bedauern der gegenseitigen Vorwürfe: in den Augen Roms war die Exkommunikation ja kirchenrechtlich unmöglich (S. 58; vgl. S. 142). Allerdings sollte man nicht

vergessen, daß es auch 1054 versöhnliche Stimmen gab (S. 58f). Daß die beiden Kirchen noch miteinander reden wollten, zeigt die Reihe von Gesprächen, die es zur Zeit der Unionskonzilien von Lyon II (1274) und von Ferrara-Florenz (1438-1439) gab (S. 67-71).

Bei der Frage der Anerkennung der Sakramente liest man diesbezüglich erfreut, daß die in der russischen Kirche aufgestellte Forderung von 1620, laut der die zur Orthodoxie Übertretenden der Wiedertaufe bedürfen, 1757 wieder rückgängig gemacht wurde (S. 113). Jedoch wird Chrysostomos Konstantinidis' jüngstes Buch darüber nicht erwähnt (vgl. S. 111, 170). Ein klarer Flüchtlichkeitsfehler findet sich auf S.119: da sollte nicht *Geburt*, sondern *Empfängnis* stehen (also: die «unbefleckte Empfängnis», wie die Katholiken glauben).

Es finden sich Überblicke über Dialoge (S. 146-166) bis zum letzten in Balamand, Libanon (S. 162). Eigens wird die konstruktive Rolle von *Pro Oriente* bei den Dialogen hervorgehoben (S. 166); der diskussionswürdige Vorschlag von Alterzbischof Elias Zoghby wird nicht übersehen (S. 171f). Eine wichtige Klarstellung ist Kardinal Wetters Nein zum Proselytismus anläßlich des Besuchs Patriarch Aleksejs in Deutschland (S. 175). Es ist allerdings zu bemerken, daß es Spannungen nicht nur zwischen Katholiken und Orthodoxen, sondern auch zwischen Rom und der Ukraine gibt (S. 180). Das größte Problem bleibt der Primat (S. 181). Welches Echo Kard. Ratzingers berühmter Aufsatz, «Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus» gefunden hat, kann man an den dort zitierten Reaktionen merken (S. 181f). Treffend bemerkt der griechisch-orthodoxe Theologe A. Basdekis, daß sich Orthodoxe und Katholiken nicht einig sind, was im 1. Jahrtausend gegolten hat. Hoffentlich, so Gahbauer, wird der Primat bald Thema des offiziellen Dialogs (S. 185). Man merkt traurig, daß dieser Dialog schon seit etlichen Jahren nicht stattgefunden hat und daß das ökumenische Klima zur Zeit getrübt ist.

Das Buch liest sich leicht und vermittelt in knappem Raum viel wichtige Grundinformation zur Bearbeitung des Themas.

E. G. Farrugia, S.J.

Metropolitan Emilianos Timiadis, *The Relevance of the Church Fathers for Today: An Eastern Orthodox Perspective*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts 02146, 1994, pp. 100.

The present publication is the expanded form of a speech Mgr. Timiadis delivered when Holy Cross Greek Orthodox School of Theology, Massachusetts, bestowed on him an honorary doctorate in divinity in 1993 (p. 1).

As the book does not say much about what made him qualify for such an honour some details may be supplied here. Timiadis' international background prepared him for his career as an ecumenist. Born in Asia Minor at a

dark moment for Greeks living there (1917), he was ordained at Istanbul in 1941. Having served as private secretary to Germanos and Athenagoras, both Metropolitans of Thyateira, he became permanent representative of the ecumenical patriarchate at the World Council of Churches, Geneva, a post which he kept until 1985. After his studies at Halki and Oxford he received a doctorate from Thessaloniki University (1966). Titular metropolitan of Calabria and later metropolitan of Sylivria, Timiadis was an Orthodox observer at Vatican II. He has written extensively, the book cover listing among his recent books in English *The Nicene Creed: Our Common Faith* (1983), *Lectures on Orthodox Ecclesiology* (1992) and *What the Orthodox Church Owes to the West* (1992). True to his ecumenical spirit, Timiadis preferred to retire in the Community of Bose, Magnano (VC), Northern Italy, founded by Enzo Bianchi.

Taking his cue from St Gregory Thaumaturgus (†279) Timiadis at once underlines the importance of the Fathers in communicating a truth which promotes communion with God (p. 1; cfr p. 77 on frequent communion in the Fathers) and thus heals humans (pp. 13f, 24). Society's fatal morbidity is explained by its empty aspirations (pp. 19f). Yet privation may render inestimable services if it drives home the point that no suffering is ever wasted in an ordinary but faithful life (p. 38).

In spite of the search for relevance one may appreciate the author's not having succumbed to a temptation of modern Orthodox theologians: reading into the Fathers an existentialistic interpretation which is anachronistic. Instead, the author places himself where the early Christians stood as they struggled to discover the meaning of the sacred texts (p. 79). This task will not be fulfilled by heaping quotations from the Fathers but rather in the effort to interpret their thought in the context of current new situations (p. 81). What he calls «indigenization» (ibid.) would perhaps be better called nowadays «inculturation». Truth was transmitted by oral tradition long before being committed to writing; afterwards, it became necessary to reconcile these canonical writings with the authority of tradition (p. 83). On both counts the Fathers made an original contribution.

This short work is interspersed by memorable quotes and insights. At times one could wish the author to be more specific; for example, in talking of early Reformers and patristics (pp. 53f) one wonders why Georg Callixt's «consensus antiquitatis» and J. G. Dorsche's «consensus quinquesaecularis» are left out. The upshot of Timiadis' work is to encourage ecumenism; indeed, it speaks of the non-exclusive spirit of many ecumenists (p. 87). Against the tendency among Orthodox to take Ps-Basil's refuting of the heretic to the letter, Timiadis points out that there is no written uniform attitude towards the non-Orthodox (p. 88).

E. G. Farrugia, S.J.

Elias Zoghby, *We Are All Schismatics*, Educational Services, Newton, Massachussets 1996, pp. 144.

The author, emeritus archbishop of Baalbeck of the Greek Catholic Church, feels keenly the division between East and West, between Orthodoxy and Roman Catholicism. "We *united* Easterners are cut off from the Church of our Fathers and given over to the care of our [Western] *brothers*, who in turn have chosen to be our tutors" (p. 77). Fully at home in neither, and unable to be anathema from either, in 1975 he proposed to the Greek Catholic Melkite Synod of Bishops double communion. This was rejected by Rome as a premature and "ambitious project." In 1995, he presented it again in the following "Profession of Faith. 1) I believe everything which Eastern Orthodoxy teaches. 2) I am in communion with the Bishop of Rome as the first among the bishops, according to the limits recognized by the Holy Fathers of the East during the first millennium before the separation" (p. 7). This has catalyzed a more nuanced nine-point proposal by a joint commission for the unification of the Greek Catholic and Greek Orthodox patriarchates of Antioch with an understanding of the primacy of the Bishop of Rome in the light of the teachings of the seven ecumenical councils.

The present book contains the thinking behind this move. It is a translation by Philip Khairallah of *Tous schismatiques?* (Lebanon, 1981), a "shock-book" (p. 119), amplified with the author's replies to his critics. In seeing uniatism as a schism upon a schism he has cast all the Eastern Catholic Churches *en bloc* in the same "uniate" mould, ignoring the diverse historical origins of these Churches (see Ernst-Christoff Suttner, "Welche Einheit? Die Rolle der mit Rom unierten Ostkirchen," *Der Christliche Osten*, 52 [1997] 80-88). The book, moreover, needs to be updated and nuanced by the statement of the Catholic-Orthodox Theological Commission at Balamand on uniatism. Still, the author's trenchant criticism of uniatism as a Roman blunder and sin against unity retains its cutting edge as the voice of a personal conscience. Without claiming to be a scholarly publication the book serves to conscientize a wider reading public, a service that is needed if unification is to be understood and received by the Church at large.

"Is Orthodoxy heretical? Absolutely not! Schismatic? Yes, but *no more than the Roman Church* (p. 70). When two sisters have quarrelled and fallen out with each other, who is separated from whom? The Sister Churches must confess, We are all schismatics. The author underscores that the First Vatican Council was but a general council of the West, not an ecumenical council, and so its dogmatic definitions must be set on a lower grade in the hierarchy of truths. Consequently, their denial would not be heresy. Further, the threefold role of the Bishop of Rome must be kept distinct: bishop of the local Church of Rome, patriarch of the West, and hierarch [pope] of the universal Church. "The Latins are *subject to* the Bishop of Rome, the Eastern Catholics are *in communion with* him" (101-102). For not being attentive to this distinction the *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* of the Eastern

Catholic Churches is open to criticism. The greatest obstacle to unity is not the Roman primacy as such but its Roman misreading as catholic.

With a more attentive revision the more glaring slips could have been eliminated. As a sample, in chapter four: "counsilor (read: conciliar) assembly" (p. 31), "they were never stopped (read: they did not linger), in Council, on the question of Roman primacy" (33), "the principle (read: principal) obstacle to Christian unity" (35). The computer has scattered all over its quirks like testi-mony, contra-diction, sepa-rated, etc.

The road to ecumenical unity will be long. Double communion is proposed as an interim measure. Besides, "The door to unity can only be crossed on bent knees" (Cardinal Bea, quoted on p. 74). As a fervent, passionate appeal for quick and repentant Church unity, the book makes for interesting and profitable reading.

G. Nedungatt, S.J.

Patristica

Jacques Grand'Henry (ed.), Sancti Gregorii Nazianzeni Opera, *Versio arabica antiqua*, I Oratio XXI (arab. 20), Edita a Jacques Grand'Henry cum Proemio a Justin Mossay (= CCSG 34, Corpus Nazianzenum 4), Turnhout Brepols - Leuven University Press 1996, pp. xxiv + 118.

Questo fascicolo del Corpus Christianorum, Series Graeca, contiene l'edizione araba, con traduzione e commento in francese, dell'*Oratio* del Nazianzeno in lode di S. Atanasio. L'Oratio ha il n. XXI nell'originale greco, mentre nella traduzione araba antica ha il n. 20. L'edizione critica, la traduzione e il commento sono di Jacques Grand'Henry, che ha già pubblicato nella stessa collana l'Oratio 24. Allora aveva constatato che un manoscritto conteneva una versione araba più fedele all'originale greco rispetto ad altre versioni arabe dello stesso testo di Gregorio. Anche nello studio della traduzione manoscritta araba di questa *Oratio*, l'editore riscontra che il ms. Vat Sbath, Bib. Man., 648, suppone una famiglia supplementare di manoscritti arabi di Gregorio, provenienti dall'ambito siriaco, di grande importanza per ricostruire il testo critico. Dopo una breve prefazione di Justin Mossay, uno dei responsabili del *Corpus Nazianzenum*, autore del *Repertorium Nazianzenum* e del *Thesaurus Sancti Gregorii Nazianzeni*, nonché editore del testo greco originale di alcune di queste *Orationes* (SC 270), Grand'Henry, nella *Introduction*, fa la storia codicologica e lo stemma della versione araba di questa *Oratio*. Quindi, fornisce, da un lato, l'edizione del testo arabo con l'apparato critico in calce e, a fronte, la traduzione con note di commento.

Ci piace rilevare, *en passant*, alcuni gioielli della versione araba, a confronto con l'originale greco edito da Mossay nelle *Sources Chrétiennes*. C'è il nome della località egiziana di *Shiraw* (al-Qaryûn) (p. 84), dove il greco ha

ἐπὶ τὴν Χαιρέου da non confondersi con il Cairo. C'è il termine *Alunûkabardiya* o Longobardia (p. 106), dove il greco allude semplicemente a Italiani. E ci sono pure i termini tecnici di *al-ğawhar, al-qnûm, al-išḫāṣ* (p. 108) dove il greco ha οὐσία, ὑπόστασις, ἰδιότης.

Una trentina di orazioni di Gregorio di Naziano furono tradotte in arabo mentre l'Occidente conosceva solamente le otto che Ruffino di Aquileia aveva tradotte in latino. È quindi importante, per la migliore comprensione del testo originale e per la storia della diffusione di Gregorio di Nazianzo in Oriente, disporre delle edizioni critiche di tutte le versioni arabe che ci siano rimaste.

V. Poggi, S.J.

Théo Hermans, *Origène. Théologie sacrificielle du sacerdoce des chrétiens* (= Théologie Historique 102), Beauchesne, Paris 1996, pp. XXXV + 252.

Le thème de cette monographie n'est pas banal et son auteur, dont on nous dit qu'il est engagé dans la pastorale active, a certainement voulu répondre à une question qu'il s'est posée à lui-même dans le sillage de Vatican II (cf. pp. XXXII).

L'entreprise est sympathique, les moyens pour y parvenir sont peut-être discutables. Un énorme fichier a dû être confectionné à travers l'oeuvre de l'Alexandrin et les deux premières parties, «Sacerdoce des chrétiens», «Sacerdoce des chrétiens et culte spirituel», avant de s'attacher à des sujets plus précis, passent en revue quelques termes grecs (ἱερεύς, θυσία, λατρεία etc.). La troisième partie, «Sacerdoce des chrétiens et vie chrétienne», se penche sur le martyre, la science de Dieu, le combat contre les démons et la paternité spirituelle. C'est donc un vaste florilège de citations qui nous est proposé, organisé autour d'un thème, avec en contrepoint d'autres thèmes qui l'éclairent. Il faut lire cette étude telle que l'auteur nous l'offre — il manque malheureusement des index pour se retrouver dans la masse documentaire — et goûter certaines pages, sur le «sacrifice de pureté» par exemple (pp. 139-159), qui sont très belles.

Les spécialistes d'Origène diront s'il y a eu évolution dans sa pensée sur le sacerdoce; la perspective diachronique, en tout cas, est absente de la monographie de Théo Hermans. Il est aussi dommage que l'A. n'ait consacré aucune ligne au problème sémantique que présente le couple grec ἱερεύς/πρεσβύτερος, qu'Origène n'a certainement pas employés indifféremment (cf. e.g. in Jer. 12,3,17-18): qu'en est-il au juste des traductions latines? La distinction n'est sans doute pas essentielle dans la perspective de la théologie du sacrifice, mais elle risque de l'être si l'on veut dégager une théologie de la liturgie.

Quel est en fait l'apport du dossier présenté par l'A. du point de vue liturgique? Origène ne se réfère jamais à l'eucharistie quand il parle du Christ-Agneau (cf. p. 43) et l'on ne trouve qu'une seule acception liturgique de

προσφορά (p. 89). C'est peu de chose et il semble bien qu'une certaine discipline de l'arcane ait prévalu chez le didascale d'Alexandrie comme chez le prêtre de Césarée. La biographie d'Origène pourtant nous interdit de penser que la vie liturgique lui fut indifférente. Sous cet aspect, le dossier de Théo Hermans prend un relief singulier.

Ph. Luisier, S.J.

Ernest-Marie Laperrousaz (Collectif sous la direction de), *Qoumrân et les Manuscrits de la mer Morte*, Un cinquantenaire, Le Cerf, Paris 1997, pp. 458.

Cet ouvrage collectif, est-il dit dans l'Avant-Propos d'A. Caquot, entend "moins dresser une sorte de bilan global de la recherche, que mettre en lumière certains points jugés importants" (p. 8).

Après une présentation générale des connaissances actuelles sur l'implantation, l'organisation, les rites et les dogmes de la communauté essénienne de Qoumran, le chap. 2 évoque les souvenirs de l'âge héroïque des fouilles avec le Père R. de Vaux, dans le but avoué de rendre hommage à sa mémoire atteinte par certaines des calomnies lancées dans les années 80 (sur le P. Roland de Vaux O.P. (1903-1971) voir une brève notice nécrologique dans RB 79, 1972, 5-6). C'est lui, en effet qui, de 1949 à 1958 assuma la direction des fouilles avec G. Lankester Harding, le directeur anglais du Département des Antiquités de Jordanie.

La moisson de ces fouilles a été fort abondante: quelque 800 manuscrits et des milliers de fragments surtout en hébreu mais aussi en araméen et quelques-uns en grec ont été découverts dans les 11 grottes voisines du site de Qoumran.

Sans pouvoir entrer dans les détails techniques relatifs à la datation des manuscrits, à l'état de la langue utilisée dans ces textes, et à l'occupation du site par les esséniens, problèmes qui relèvent de la compétence des spécialistes dans chacun de ces domaines, on se contentera ici de relever les conclusions équilibrées auxquelles ont abouti l'ensemble des chercheurs sur une hypothétique appartenance de Jean-Baptiste à la communauté essénienne de Qoumran et surtout sur les rapports de son fondateur le Maître de Justice avec Jésus de Nazareth. Concernant Jean-Baptiste, "s'il est impossible de répondre à la question: Jean a-t-il connu de quelque manière les esséniens de Qoumran?, en revanche il est certain qu'il n'a jamais été leur adepte, à moins d'avoir totalement changé de cap, ce que rien ne laisse soupçonner" (p. 267).

Quant à Jésus, après avoir été considéré par l'un ou l'autre comme une réplique du Maître de justice, un examen attentif des textes a conduit à la conclusion que "En définitive, la figure du Maître apparaît comme une éminente personnalité religieuse, d'origine sacerdotale, guide et interprète auto-

risé des prophéties, exilé, qui s'est heurté à de violentes oppositions ... mais il n'est jamais donné pour le Messie" (p. 279).

En somme, cet ouvrage donne sur des points essentiels un excellent panorama des résultats de 50 ans de recherches et permettra "aux amateurs cultivés ou même exégètes des manuscrits en question ... de se rendre compte que nombre de ce qu'ils estimaient être encore, en la matière, des inconnues ou des incertitudes, ne le sont plus en réalité" (p. 441).

R. Lavenant, S.J.

Anne-Marie Malingrey, Jean Chrysostome, *Sur l'égalité du Père et du Fils: Contre les Anoméens, homélies VII-XII* (= SC 396), Introduction, texte critique, traduction et notes par Anne-Marie Malingrey, publié avec le concours du Centre de la Recherche Scientifique et du Centre National des Lettres, Les Editions du Cerf, Paris 1994, pp. 378.

La présente oeuvre, fruit d'années de travail intensif, offre un panorama sur un thème épineux de patrologie: l'hérésie eunomienne. Jean Chrysostome nous a laissé deux groupes d'homélies qui traitent de ce thème. (a) Les cinq premières (I-V) ont été déjà éditées pour SC par F. Cavallera et J. Daniélou avec les notes de R. Flacelière (1951; SC 28bis 1970), puis viennent les homélies VII-X, qui appartiennent elles aussi à ce groupe et remontent aux années 386-387, quand Jean Chrysostome était encore prêtre en Antioche (p. 7). (b) Un second groupe d'homélies date de 398, alors que Jean avait déjà été élu évêque de Constantinople. L'introduction commence avec une correction concernant le nombre d'homélies. E. Cavalcanti, dans *Studi eunomiani* (= OCA 202), en avait compté 12, mais l'homélie VI est simplement la même que la XI (pp. 7-8). Il s'agissait donc d'un diptyche qu'il fallait compléter et c'est cette lacune que veut combler l'actuelle publication (= SC 396).

Le volume se compose d'une introduction (pp. 7-49), de l'histoire du texte (pp. 51-100), une petite bibliographie (pp. 101-103), les abréviations (p. 104), puis le texte et la traduction (pp. 105-357) suivis des appendices, des index et de la table des matières (pp. 359-378).

Dans la théologie arienne, le Père et le Fils sont *anomoioi*, c'est-à-dire dissemblables, parce que *agennetos* et *anarchos*, les distinctifs de la divinité, ne s'appliquent qu'au seul Père (p. 9). Eunome en tire les conséquences: 1. l'invention des noms n'est pas due qu'au seul Dieu (p. 9); si on comprend *agennetos*, on comprend tout, selon Aèce et Eunome qui, sur ce point, se séparent d'Arius, pour lequel le Fils ne pouvait pas connaître Dieu (p. 10). 2. En outre, si Dieu est *agennetos*, son essence est absolument simple (p. 10). Une fois cette erreur demasqué par les Cappadociens, et après qu'Eunome eut perdu le soutien de l'empereur et fut exilé, on aurait pu croire que sa théologie perdrait toute influence. Eunome mourut aux environs de 394 et Chrysostome s'installe à Constantinople en 398 (p. 16). Les homélies que

Chrysostome a prononçées montrent au contraire que c'était une erreur bien vivante contre laquelle il s'engagea (pp. 14s). On doit ajouter, d'ailleurs, que, alors que les réfutations de Basile et de Grégoire de Nysse étaient dirigées contre Eunome, Chrysostome, dans ses homélies, s'adresse aux Anoméens (p. 18). Une des idées-clefs des homélies chrysostomiennes est la *synkatabasis*, la condescendance divine (pp. 28, 43, 202, 207, 214; cfr p. 20), pour expliquer l'ignorance apparente de Jésus et, en général, tout ce qui semble indiquer son infériorité vis-à-vis du Père.

Il reste le problème de l'unité du corpus. La réunion de ces homélies par Montfaucon sous le titre de *Contra Anomeos* pose des problèmes (p. 21). Mais l'unité fondamentale demeure: les homélies I-V, entitulés «L'incompréhensibilité de Dieu», traitent des Anoméens; quant au titre «Sur l'égalité du Père et du Fils», plus large, il n'envisage pas seulement les Anoméens (p. 29). Dans la note à p. 289, on compte parmi eux aussi des Ariens, des Macédoniens et des Apollinaristes; et dans celle à p. 154, on relève que Chrysostome fait allusion à ceux qui adhérent à ce qui deviendra plus tard le *monothélisme*. L'Ecriture est partout présente dans les homélies et on se souviendra à ce sujet de ce qui nous dit Palladios sur le séjour de Chrysostome dans les montagnes voisines d'Antioche: il passa presque tout son temps à apprendre par coeur les «Testaments» du Christ (p. 36).

Enfin, bien que les manuscrits remontent aux IXe et Xe siècles, leur nombre est très inégal (p. 98). Mais l'ensemble de l'édition ici proposée est une contribution utile pour approfondir une controverse dont les contours étaient quelquefois effacés par manque d'une documentation précise comme la présente.

E. G. Farrugia, S.J.

Valentin Nikiprowetzky, *Études philoniennes*, (= Collection *Patrimoines Judaïsme*), Les Éditions du Cerf, Paris 1996, pp. 332.

Ce volume rassemble, enrichies de plusieurs index, douze études consacrées par V. Nikiprowetzky (1919-1983) à l'oeuvre de Philon d'Alexandrie. Elles apparaissent selon l'ordre chronologique de publication, mais on peut tout aussi bien en commencer la lecture par la cinquième qui constitue une introduction bibliographique critique à l'exégèse philonienne. La pensée de l'Alexandrin ne se laisse pas réduire à des idées philosophiques et pour l'approcher, on tiendra compte du «pôle judaïque» (p. 122): «c'est bien à la synagogue qu'il faut chercher l'origine des traités exégétiques de Philon», «leur composition et leur forme n'est explicable que par référence à l'activité qu'y occupaient réellement les hebdomades», commentaires qui suivaient la lecture publique de l'Écriture (p. 125). La logique du traité philonien reparaît quand on le ramène «aux *questiones* qu'il met en oeuvre» (p. 126). Selon l'A., «il n'y a pas d'évolution décelable dans la pensée de Philon» (p. 130),

mais il y a bien un centre autour duquel elle s'organise: le thème de la migration (p. 128).

Tous les chapitres n'ont pas la même ampleur, mais on glane partout des vues originales dont la longue fréquentation de l'A. avec l'Alexandrin nous assure de la valeur. Voici par exemple une remarque fondamentale sur Philon: «C'est en grec qu'il a le sentiment, non de transposer, mais de comprendre l'Écriture» (p. 14). Comme l'A. le montre suffisamment, la méditation philonienne de la Bible se fait sur un texte de la Septante et l'Alexandrin, «indépendant de toute *halakha* palestinienne», n'est pas un initié à la loi orale (p. 142-143). Quand il se demande d'où vient «la défaveur où Philon tomba auprès du judaïsme rabbanite», l'A. répond: «C'est, à n'en pas douter, son allégorisme qui, principalement, l'a rendu suspect» (p. 94). Or, il va sans dire que l'allégorie philonienne n'aboutit pas à un rejet de la loi mosaïque, comme le fera l'allégorie chrétienne; bien plus, nous avertit l'A., le judaïsme de Philon revêt «un aspect conservateur qu'il est très nécessaire de bien apercevoir» (id.). Mais s'il en est ainsi, pourquoi Philon aurait-il été mis de côté par les rabbins? A notre sens, l'usage qu'il fait de la Septante, tout comme l'usage que feront bien vite de ses oeuvres les Chrétiens, ont dû jouer un rôle décisif dans son évincement.

Il y a parfois des raccourcis qui peuvent prêter à confusion. Quand l'A. écrit d'un passage: «ce que se propose Philon, c'est de *fonder en raison à tout prix* le commandement mosaïque qu'il commente» (p. 137), il ne faudrait pas en conclure que l'Alexandrin est un ancêtre de Mendelssohn: la «raison» chez Philon ne saurait être que le λόγος, concept qui, curieusement, n'apparaît pas dans l'Index des mots grecs (on y ajoutera en revanche μῦθος, cf. p. 236). Du reste, l'A. ne sous-estime-t-il pas l'influence du stoïcisme, au moins de son vocabulaire, sur Philon? Max Pohlenz n'est jamais cité.

La redécouverte de Philon d'Alexandrie par la pensée juive, après tant de siècles d'oubli, devrait susciter un dialogue fécond; dans cette perspective, les pages si profondes de V. Nikiprowetzky se recommandent particulièrement.

Ph. Luisier, S.J.

Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique: Introduction, traduction et notes* par Adelin Rousseau (= SC 406), Les Editions du Cerf, Paris 1995, pp. 412.

Le livre se compose d'un Avant-Propos (pp. 7-8), d'une Introduction (pp. 9-78), des traductions latine et française (pp. 79-221), des notes justificatives (pp. 223-354), des appendices (pp. 355-392), de l'index scripturaire (pp. 393-397), de l'index de mots et d'idées (pp. 399-409) et de la table de matières (pp. 411s).

L'opportunité de cette publication saute aux yeux. Jusqu'au début du siècle on connaissait seulement le titre de cette oeuvre (pp. 17; cfr p. 11). En 1907, K. Ter-Mekerttschian et E. Ter-Minassiantz publièrent une version arménienne, avec traduction en allemand. Mais dès qu'ont paru, en 1978, les fragments arméniens du *Galata 54*, une nouvelle présentation de la *Démonstration de la Prédication apostolique* d'Irénée de Lyon est devenu inévitable. En effet, la version arménienne nous offre la base objective à partir de laquelle nous tirons nos connaissances du texte iréneen (p. 7).

La question se pose: est-il possible d'arriver à l'original perdu? Puisque la traduction en notre possession est d'une qualité littéraire médiocre (p. 29) comme un calque du grec (p. 40), il nous reste à la décalquer en un latin aussi précis que possible, auquel on joint une traduction française fidèle à la pensée d'Irénée (p. 41). La solution idéale, il est vrai, aurait été de publier le texte arménien, mais malheureusement cela n'entre pas dans la politique du SC. Le texte traduit ici est tiré de la seconde édition, dans *Patrologia Orientalis* XII, fasc. 5 (p. 42). Pour traduire Irénée lui-même plutôt que l'arménien, l'éditeur a opté pour un décalque plus au moins stricte (p. 46), sans prétention d'élégance (p. 43). On n'a osé corriger que le minimum — où l'erreur d'Irénée est objective, comme quand Irénée attribue à Isaïe un verset tiré des *Lamentations* (pp. 47s; cfr pp. 184s, 330), mais spécialement quand on a des raisons de penser que les divergences dans les manuscrits résultent de distractions de copistes (p. 48).

Quant au contenu, la *Démonstration* diffère de l'*Adversus haereses* comme un traité polémique diffère d'un traité catéchétique (p. 50). Cette interprétation de l'éditeur nous semble cependant un peu trop raide. Dans sa *Geschichte der altkirchlichen Literatur I*, Freiburg i.Br. 1913, p. 409, O. Bardenhewer interprète la *Démonstration* dans un sens apologétique. Ce que s. Irénée dit dans sa préface semble laisser place à un traité catéchétique écrit dans l'esprit apologétique de son temps: il veut confirmer la foi de son lecteur en écrivant un exposé succinct (pp. 82-86, 55). Dans la première partie Irénée touche des thèmes comme la création, le déroulement et la récapitulation (p. 56). Cette-dernière, clé de voûte de la théologie irénienne, est traitée dans plusieurs textes charnières; par exemple, 6, 30, 37 (p. 408). A l'encontre d'une manière simplificatrice de voir les choses, qui voudrait attribuer la rédemption à l'incarnation du Christ ou plutôt à sa mort, on doit souligner que, pour s. Irénée, l'une implique l'autre (p. 65). Dans la deuxième partie, on trouve une longue série de textes prophétiques de l'Ancien Testament (p. 67), pour expliquer la préexistence éternelle du Fils de Dieu (p. 68), la naissance humaine du Fils de Dieu (p. 70) et les miracles, la passion et la glorification de Dieu (p. 73).

Voici donc un précieux instrument de travail, particulièrement avec les appendices en fin du livre. On regrettera quand même que les commentaires d'A. Orbe n'aient pas la place qu'ils méritent.

E. G. Farrugia, S.J.

Ramón Teja, *Olimpiade la diaconessa (c. 395-408)*. Con la collaborazione di Mar Marcos (= Donne d'Oriente e d'Occidente 3), Jaca Book, Milano 1997, pp. 168.

Dopo una breve introduzione, un centinaio di pagine traccia la biografia di questa donna divenuta famosa perché corrispondente di S. Giovanni Crisostomo in esilio. Ci rimangono infatti diciassette lettere del Santo a lei, mentre mancano le lettere scritte da lei al Santo, lasciandoci con il desiderio di sapere quanto Olimpiade gli scrivesse. Non è vero tuttavia che Olimpiade rimanga per noi interlocutrice muta (pp. 117, 145), facendosi il Crisostomo, nelle lettere speditele da Cucuso in Isauria, gli ultimi tre anni di vita, eco di quanto lei gli scriveva. Tali lettere, edite criticamente in greco, appaiono anche lo stesso anno in cui esce questo libro, in traduzione italiana, a cura di Marcella Forlin Patrucco (Giovanni Crisostomo, *Lettere a Olimpiade*, Milano 1996). Oltre che su tale fonte, l'A. basa la biografia di Olimpiade su altri testi, cioè il *Dialogo sulla Vita del Crisostomo*, di Palladio, la *Storia Lausiaca*, attribuita allo stesso, una *Vita anonima di Olimpiade*, le *Storie ecclesiastiche* di Socrate, Sozomeno, Niceforo Callisto e la *Vita del Crisostomo* attribuita a Martirio di Antiochia, recentemente edita dal bollandista E. van Ommeslaeghe. L'A. conosce anche la leggendaria e tardiva *Narratio de translatione sanctae Olympiadis*. Dallo studio comparato delle fonti risulta una donna che vive intensamente lo stato verginale, coniugale (per le nozze, Gregorio Nazianzeno le dedica l'epitalamio riportato in Appendice, alle pp. 147-151, nella traduzione di Silvia Acerbi) e, rimasta vedova giovanissima, rinuncia a un secondo matrimonio per esercitare le funzioni di diaconessa, consacrando tutta se stessa e le sue immense ricchezze al servizio della Chiesa. Le lettere di Crisostomo, sunteggiate in appendice, a cura di Mar Marcos (pp. 113-146), rivelano in questa donna d'altri tempi, una squisita sensibilità, profondamente umana, con l'*athymia* o "scoramento" che la rendono vicina e simpatica a uomini e donne di tutte le stagioni.

V. Poggi, S.J.

Philosophica

Carmela Baffioni, *Filosofia e Religione in Islam*, La Nuova Italia Scientifica, via Sardegna 50, 00187 Roma 1997, pp. 220.

Il libro, aperto da una Presentazione, si compone di tre parti. La prima traccia a grandi linee il quadro dell'Islam, nelle suddivisioni di *Sunna* e di *Šī'a*. La seconda tratta del *fiqh* o diritto islamico e del *kalam*, o teologia speculativa islamica. La terza studia la filosofia islamica e i suoi rapporti con la religione islamica, a proposito di ontologia e cosmologia, angelologia, profetologia ed escatologia. Non manca, a rendere più fruibile l'opera, l'aggiunta

di una cronologia degli imām sciiti, dei califfi e dei fatti politico-religiosi della storia islamica, dalla nascita alla fine del secolo XIII, una Bibliografia e degli indici analitici per materia e per nome.

Sono dunque i primi cinque secoli dell'Islam, considerati sotto il punto di vista dei rapporti fra ragione e fede. Dal nascere del *fiqh*, alle tradizioni 'sane', al ricorso alla ragione, alle 4 scuole canoniche egualmente legittime. Da *kharigiti* e *murgi'ti* a *qadariti* e *gabariti* quali antecedenti del *kalam*, a *mutaziliti aš'ariti, maturiditi* ecc., che sono *mutakallimūn*, o cultori del *kalam*. Quanto al dialogo fra filosofia e religione, l'A. espone la soluzione del perfetto accordo dell'una con l'altra, come ha fatto Averroè nel suo *Trattato decisivo* e invece della soluzione di al-Gazālī, nella *Incoerenza dei filosofi*, che denuncia vari punti di frizione e disaccordo, gettandone la colpa sui filosofi stessi. E attraverso questa prospettiva dialettica, l'A. esamina questioni nevralgiche, sulla creazione, l'atomismo di Rāzī, la posizione dei muta'ziliti, le visioni sciite, la causalità efficiente, la "materia".

La filosofia greca, attraverso platonismo, aristotelismo, pitagorismo e neoplatonismo, lascia tracce indelebili nella filosofia islamica, senza dire che il pensiero persiano penetra con l'angelologia filosofi islamici quali Avicenna e Suhrawardī. Aristotelismo e platonismo si mescolano nella cosiddetta *Theologia Aristotelis*, in realtà compendio arabo di parte delle Enneadi di Plotino. La stessa profetologia subisce influssi ab extra, sulla conoscenza che Dio ha delle creature e su quella che le creature hanno di Lui. Antropologia ed escatologia rivelano prestiti allogeni circa il problema del libero arbitrio, della predestinazione, dell'anima universale, della resurrezione dei corpi e dell'immortalità dell'anima.

È certo impresa ardua quella di raccogliere in 180 pagine, quante costituiscono la vera e propria trattazione di questo volume, una sintesi del rapporto fra ragione e religione nell'Islam. Tanto più difficile si rivela l'iniziativa, volendo mantenere un certo livello, con la traslitterazione scientifica dei termini tecnici arabi, ma evitando, data la ristrettezza dello spazio, di particolareggiare il contesto storico nel quale quei termini sarebbero incorniciati e resi più comprensibili. Il non musulmano che si avvicini infatti al fenomeno islamico, scopre la ricchezza e la complessità di questa religione, spesso detta "semplice" e "razionale". Ma l'Autrice ha una sua familiarità con tale fenomeno, sul quale ha scritto volumi e saggi. Docente ordinaria di storia della filosofia islamica nell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, si occupa da tempo e in profondità delle questioni che espone qui lucidamente, con dovizia di informazione bibliografica aggiornata.

V. Poggi, S.J.

William Gerber, *Nuggets of Wisdom from Great Jewish Thinkers: From Biblical Times to the Present,* (= Value Inquiry Book Series 14), Editions Rodopi, Amsterdam - Atlanta, GA 1994, pp. 196.

Dopo la premessa di chi dirige la collana, l'A. sintetizza nella Introduzione la sostanza di questa spigolatura di saggezza ebraica: umiltà, rispetto del prossimo, rispondere al male con il bene, continua disponibilità a scoprire il vero e a prendere coscienza della divinità che agisce in noi e attorno a noi. È la chiave per leggere nel volumetto l'antologia di passi biblici da Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio, Re, Cronache, Profeti, Giobbe, Salmi, Proverbi, Ecclesiaste e Cantico dei Cantici. Ma oltre che alla Bibbia canonica ebraica, l'antologia attinge ai manoscritti di Qumran, alla Sapienza di Salomone, all'Ecclesiastico, agli apocrifi veterotestamentari, Apocalissi di Baruch e Libro etiopico di Enoch, a Mishnah e a Gemara del Talmud, a Midrash e a pensatori ebraici. Dei filosofi infatti, dopo Filone, l'A. cita testi di Giacobbe al-Kirkisani (s. X), Salomone Ibn Gabirol (s. XI), Bahya Ibn Paquda (s. XI), Salomone Ben Isaac (s. XII), Maimonide (s. XII), Levi Ben Gershom (s. XIV), Giuseppe Albo (s. XV) e, tra i moderni, di Baruch Spinoza, Mosè Luzzatto, Mosè Mendelssohn, Franz Rosenzweig, Albert Einstein, David Baumgardt, Milton Steinberg, Martin Buber, Mordecai Kaplan, Joseph Soloveitchik, Emanuel Levinas, ecc.

Fa piacere leggere pensieri così belli su Dio, sulla creazione, sulla condizione umana, la morte, la sofferenza, l'umiltà e l'amore. Per esempio, Israel ben Eliezer, più noto come Baal Shem Tov, a chi domanda come comportarsi con un figlio disobbediente, risponde: "Amarlo ancora di più!" (p. 165). Dante direbbe: "Parole non ci appulcro".

V. Poggi, S.J.

Russica

П. А. Флоренский, *Сочинения в четырех томах*, том 2, "Мысль", Moscow 1995, pp. 880.

This valuable collection, the second in a planned four volume series, contains P. A. Florenskij's published articles, book reviews and prefaces, commemorative tributes, and other writings of interest along with one of his monographic studies in particular, *Ikonostas* (pp. 419-526), all dating from the years 1909-1933. This volume thus caps off the years of Florenskij's active publishing career, completing the work of volume one (see OCP 62 [1996] 521-22), which covers the years 1903-1909. The capable editors and compilers of this volume are Hegumen Andronik (A. S. Trubačev), P. V. Florenskij, and M. S. Trubačeva, all Florenskij's grandchildren. Of particular interest are their explanatory notes that not only give prior bibliographical

information about the respective pieces, but also contextualize them in the multifaceted lifework of their illustrious grandfather.

Researchers will find this volume a wonderful resource that will obviate the need for tedious investigatory work tracking down a number of the little-known — and some only recently available — works of Florenskij. An instance of the latter is his manuscript *Predpolagaemoe gosudarstvennoe ustrojstvo v buduščem* (A proposal for the future organization of the state) (pp. 647-81, 803-5) dated 16 March 1933, meaning it was written while he was in prison. It was returned by the K.G.B. to the Florenskij family on 11 January 1990. While the exact background of its composition may never be fully known, it appears to have been written at the prompting of prison interrogators who were anxious for an incriminating statement of Florenskij's counter-revolutionary sentiment. This tract in concrete, political philosophy does, indeed, disclose Florenskij's political views, which turn out to be no less utopian than they are nationalistic in character. He writes in the anti-democratic line of I. Iljin and argues that the political sphere should be left in the hands of experts (pp. 649, 655-56) under the guidance of a strong, prophetic personality (p. 651). Surprisingly for one who has argued for dynamic identity in the metaphysical sphere, Florenskij is an isolationist in the political and economic realms (pp. 662-63, 674-75). His views, thus articulated, will undoubtedly sound sweet in the ears of contemporary Russian ultra-nationalists.

Other important writings in this collection include his interpretation of Kant (pp. 3-33), his introductory discourse for his doctoral defense (pp. 131-42), and his critique of Xomjakov (pp. 278-336). The volume also contains the bulk of his writings in aesthetics besides his aforementioned study on the meaning of the iconostasis. Notably absent, however, from this collection are his course lectures on the philosophy of cult previously published in *Bogoslovskie trudy*, 17 1977) 85-248, dating from 1918-1922, as well as his lectures on the theory of perspective, dating from 1924-1925 (again, see OCP 62 [1996] 521-22). All in all, this volume is a welcome addition to Russian philosophical literature that is truly replete with nuggets of "Florenskiana".

R. Slesinski

Marek Inglot, S.J., *La Compagnia di Gesù nell'Impero russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia* (= Miscellanea Historiae Pontificiae 63), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997, pp. 338.

È noto che nel 1773, alla soppressione della Compagnia di Gesù per opera del papa Clemente XIV, un certo numero di Gesuiti sfugge allo scioglimento dell'Ordine e continua a osservare regole e spirito ignaziani in territori dell'impero zarista. E stato perfino detto a tale proposito da J. Lacouture,

Les Jésuites, Paris, Seuil 1991, II, *Les revenants* p. 19, "De tous les paradoxes, le moins étonnant n'est pas celui-ci: que la Compagnie doit son salut au partage de la Pologne". Al di là delle *boutades*, questo libro affronta due distinti problemi storici. Il primo, di Gesuiti che rimangono tali, benché il papa, cui ogni gesuita obbedisce, ingiunga di sparire dalla scena. Il secondo, di come la piccola schiera di superstiti sotto gli zar, costituisca il *trait d'union* fra la Compagnia soppressa e la Compagnia risorta.

L'A. tratta i due problemi, basandosi su una serie di fonti in gran parte inedite, conservate negli archivi vaticani e gesuiti, e su un ragguardevole numero di monografie e articoli. Non contento infatti di quanto sui due argomenti hanno scritto i confratelli Ivan Gagarin, principe russo convertito al cattolicesimo e divenuto gesuita, il polacco Stanisław Załęski, il russo Paul Pierling, i francesi Adrien Boudou e Marie-Joseph Rouet de Journel, l'americano Constantine Simon ecc., l'A. fa nuove, approfondite ricerche e soprattutto riduce al nocciolo una storia complessa. Dopo l'Indice generale (pp. VII-IX) e la bibliografia (pp. XIII-XXV), egli precisa nell'introduzione: "Scopo del presente lavoro è la presentazione del contributo dei gesuiti della Russia Bianca all'opera della restaurazione della Compagnia di Gesù" (p. 28).

La prima parte del volume si occupa di quei "sopravvissuti" tra gli anni 1772 e 1820. L'A. riferisce come continuino nell'impero russo la loro genuina tradizione gesuita di insegnanti e di predicatori, nei collegi di Polock, di Pietroburgo e nelle missioni popolari. Nella seconda parte l'A. percorre le tappe attraverso le quali quei gesuiti cercano il riconoscimento ufficiale del papa, nella speranza di un prossimo ristabilimento della Compagnia nel mondo. Dapprima, ancora nel 1773, il provinciale P. Stanisław Czerniewicz supplica Caterina II di accordarsi con il papa, rispetto al breve *Dominus ac Redemptor*, con cui Clemente XIV ha soppresso i Gesuiti (Doc. 1, pp. 263-265). Nell'ottobre 1775 lo stesso Provinciale sollecita l'espressione della *mens* del papa e supplica di poter ricevere ex-gesuiti da altri territori (Doc. 2, pp. 265-268). Nel 1783, l'inviato di Caterina II, Jan Benislawski, ottiene da Pio VI un'approvazione dei Gesuiti in Russia *vivae vocis oraculo* (Docc. 3-4, pp. 268-275). Un ulteriore passo si compie nel 1793, quando tre gesuiti partono per Parma dalla Russia Bianca, chiamati dal duca Ferdinando di Borbone. Pio VII, il 7 marzo 1801, approva pubblicamente la Compagnia in Russia con il breve *Catholicae fidei*. E con il breve del 30 luglio 1804 *Per alias*, restituisce la Compagnia a Napoli e in Sicilia. Il 7 agosto 1814 Pio VII con la bolla *Sollicitudo omnium ecclesiarum* ristabilisce l'Ordine in tutto il mondo.

Il libro è molto bene informato e chiaro, rispetto alla storia della Compagnia. Forse, lo è meno per quanto riguarda il contesto storico russo. Infatti, non tenta alcuna spiegazione di altro paradosso riguardante il potere zarista: dopo aver mantenuto in vita un Ordine soppresso dal papa, quando il papa lo ricostituisce, lo espelle *manu militari* da Pietroburgo il 3 gennaio 1816 e da tutto l'impero il 25 marzo 1820. Eppure poco tempo prima di essere cacciati, i gesuiti, grazie alle perorazioni, 17 agosto 1806 e 24 agosto 1810, dello

stesso Generale Brzozowski e 18 ottobre 1811 di Joseph de Maistre (*Mémoire sur la liberté de l'enseignement public*), erano stati sottratti alla dipendenza dal ministero dell'istruzione, quando il loro Collegio di Polock era stato elevato al rango di Accademia. È vero che i provvedimenti di espulsione vennero giustificati accusando i gesuiti di "proselitismo", adducendone a prova la conversione alla Chiesa Cattolica di membri della nobiltà. Ma, probabilmente, una certa forma di laicismo, che avocava allo stato il monopolio dell'educazione superiore, fu all'origine della reazione (James T. Flinn, *The University Reform of Tsar Alexander I 1802-1835*, Washington D.C. 1988; G. E. Pavlova, *Organizatsija nauki v Rossii v pervoj polovine XIX v.*, Moskva 1990). Oppure è valido il motivo addotto recentemente da una studiosa, "la fedeltà esclusiva dei gesuiti allo stato russo verrà a mancare alimentando così nello zar il timore che il ricostituito legame della Compagnia con la Chiesa di Roma potesse nuocere agli interessi dell'impero. Verrà sentita in modo nuovo grazie all'accentuarsi delle tendenze nazionaliste l'estraneità dei gesuiti alla compagine del paese determinandone così di lì a pochi anni l'espulsione". (Sabina Pavone Taviani, *Accademia di Polock, collegi gesuiti e riforme statali in Russia all'inizio del XIX secolo*, OCP 61 (1995) 163-194, qui 193-194). Ma può darsi che l'A. si riservi di tornare sull'argomento. Il che ci auguriamo di cuore.

V. Poggi, S.J.

К. Г. Исупов (сост.), *П. А. Флоренский: pro et contra*, Издательство Русского Христианского гуманитарного института, St. Petersburg, 1996, pp. 752.

This particular volume is a researcher's delight. Contained in one handy volume are various critiques of Florenskij that in their own way have become "classical" (like those of Berdjaev, pp. 266-84; Trubeckoj, pp. 285-315; and Florovskij, pp. 359-63) insofar as they cannot be ignored by anyone who would engage in a serious study of the philosophical and theological corpus of P. A. Florenskij (1882-1937) as well as some that have become equally "notorious" (esp. that of Kol'man, pp. 462-75) in that they may have hastened Florenskij's own unjust imprisonment. Well organized, the compilation progresses naturally. Part one contains personal memoirs of notable Russians who befriended Florenskij; part two concentrates on responses (negative and positive) to his masterwork, *Stolp i utverždenie istiny* (The pillar and foundation of truth); part three situates his overall corpus in a cultural-philosophical context, while part four contains politically motivated denunciations. Part five, for its part, is the most novel section in the collection insofar as it contains a number of contemporary estimations of Florenskij's lifework that benefit from distance in time. Of these, the reflective essay of S. S. Xoružij (pp. 525-57) is especially perspicacious and is surely the most valuable critique in the whole collection. Still others, like those of

Boneckaja (pp. 649-67) and Jovanovič (pp. 668-77), serve to moderate somc of the more recent infatuation with Florenskij as a genial mind and personality *sui generis*.

This variegated collection only goes to show that more serious reflection is needed before any final judgment can be rendered on Florenskij's thought and times. All researchers would probably agree on onc thing, namely, that Florenskij was gifted with a uniquely complex and daring mind. For this reason, one can readily understand how an editorial error of definite philosophical import could slip into the text unnoticed. In the Xoružij contribution, one reads (p. 526) of the "external, formal uniqueness" of any lifework, whereas in its original form (in *Posle pereryva. Puti russkoj filosofii.* [After the break. The ways of Russian philosophy], 1994, p. 101), the author speaks of the "external, phenomenal uniqueness" of a lifework expressive of an "internal, noumenal content." Florenskij is a challenge to any would-bc reader, and the more the critical studies there are, the greater the possibility of a truly balanced appreciation of Florenskij's lifework there can bc.

If there is an omission in the volume, it is the failure to include any non-Russian voices of evaluation and critique of Florenskij. Even if a consideration of size would necessitate this restriction, the ample bibliography should have taken the studies of western authors into account. Florenskij, after all, merits intcrnational attention and is worthy of a non-Russian audicnce.

R. Slesinski

Spiritualia

Pierre Claverie, *Lettres et messages d'Algérie*, préface de V. Cosmao, Éditions Karthala, Paris 1996, pp. 222.

Sembra che lo spargimento di sangue in Algeria scandisca la trama rccondita di un tempo non ancora trascorso, oltre che annerirc pagine di stampa quotidiana; i governi si succedono e le politiche si programmano nel mcntrc che "les lignes de fracture" inasprendosi si stagliano ancora più nctte alla lettura cristiana. In questo cruento contesto le intense paginc di P. Claverie, vescovo di Oran (Algeria) ucciso perché segno e pastore della sua chiesa, suonano profanatrici per dichiarazioni di falso idealismo, profetiche per la storia della Chiesa alle soglie del terzo millennio, stimolanti per la mente cristiana attcnta ai tempi. Il libro raccoglie lettere, messaggi, note scritte o pronunziate dal 1988 al 1995 (Lettres pour temps d'épreuvcs, pp. 29-181), e due stimolanti scritti sul "Penser l'avenir" ("Chemins du dialogue islamo-chrétien" e "L'Esprit Saint au-delà des frontières", pp. 185-215); un breve quadro cronologico su questi anni chiude l'opera. Data la natura multiforme di questi scritti causati da esigenze ed eventi pastorali o magisteriali, il lettore non segue una narrativa o una prosa in sé chiusa e limitata,

ma è scosso soprattutto dal persistente legame di questo "sceicco cristiano", come era riconosciuto e chiamato, alla sua chiesa, alla funzione di essa nella società algerina, dalla lucidità di pensieri profondamente teólogici legati a letture reali del tessuto sociale. La presentazione del libro (pp. 11-20) altro non è che un'intervista a P. Claverie, e meglio non si poteva fare per introdurre questo personaggio se non attraverso la freschezza e vivacità di una amichevole conversazione. Vescovo vagante fra le piccole cellule della sua chiesa di Oran, era costui sempre teso a rinsaldare la fede dei suoi, a proporre a tutti la rivelazione di Dio-Amore, a discernere i giusti e retti sentieri di un dialogo interreligioso che sia fattivo e perdurante. Il tema del dialogo, vivo nei circoli ecclesiastici odierni, è scosso dall'impeto del vescovo: "il faut d'abord vivre ensemble". Il diritto della vita per tutti, anche per le minorità, e la riconoscenza del diritto a credere "differentemente" vengono ribaditi come pre-requisiti per un "incontro di dialogo", quasi a dire per un semplice incontro umano volto a farsi, a divenire un atto di vita vissuta insieme e tesa a raggiungere una umanità più piena.

V. Ruggieri, S.J.

Nicolas Molinier, *Ascèse, contemplation et ministère d'après l'*Histoire Lausiaque *de Pallade d'Hélénopolis*, (= Collection Spiritualité Orientale 64), Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1995, pp. 226.

On est tellement habitué à voir opposés, chez les Pères, vie de contemplation et ministère, qu'un livre qui affirme le contraire, en faisant même son thème principal, ne peut que captiver notre attention. Nous devons cette étude au hiéromoine orthodoxe Nicolas Molinier, et à l'Abbaye de Bellefontaine, avec ses précieuses collections qui commencent à remplir toute une bibliothèque.

Après une Introduction (pp. 7-12) et une Chronologie sommaire (pp. 13s) suivent quatre chapitres: I: «Pallade» (pp. 15-47); II: «Notes sur la vie ascétique et mystique: les premiers pas» (pp. 49-94); III: «Notes sur la vie ascétique et mystique: vivre au désert» (pp. 95-161); IV: «Le ministère des Pères du désert» (pp. 163-209). A la fin: «Pour conclure» (pp. 211-219), une «Bibliographie» (pp. 221-224) et une «Table des matières» (pp. 225s).

Parmi les titres de gloire qui font de Pallade un passage obligé dans la patrologie, il y a celui d'avoir créé le terme «Pères au désert» (p. 9). Et le thème de cette étude est, en effet, la vie dans le désert, mais une vie qui prend une tournure inattendue. Pallade, désireux de fournir au chancelier Lausus (p. 7) des renseignements sur la vie de la paix intérieure, au-delà des intrigues de la cour, entreprend de décrire les choses inouïes qu'il avait vécu avec ces saints Pères, non sans exagérations, mais avec la récompense d'une doctrine spirituelle riche. D'où l'*Histoire Lausiaque*.

La «Chronologie sommaire» (pp. 13s) nous informe des vicissitudes que Pallade a éprouvées dans sa propre vie (364-431). En chrétien baptisé, né d'une famille chrétienne, Pallade s'inquiète et se pose la question: «Que faire pour être sauvé?» (p. 15). A Jérusalem, il réussit à gagner l'amitié de Mélanie (pp. 17, 32). En dépit des relations intenses qu'ont entretenues Pallade et Évagre et du fait que Pallade appelle Évagre son maître, on ne doit pas conclure qu'il y a eu une dépendance étroite, mais plutôt une amitié déférente (p. 36s). Tout de même, l'influence d'Évagre est tangible, par exemple, dans la grille de lecture qu'adopte Pallade pour rendre compte de l'expérience spirituelle (p. 95). S. Jean Chrysostome nomme Pallade évêque d'Hélenopolis, donc son collaborateur dans la réforme de l'Église de son temps (p. 39).

C'est le modèle de l'Exode, comme l'entend s. Grégoire de Nysse (p. 64), qui inspire la fuite au désert de Pallade. Mais l'auteur nous met en garde contre les oppositions faciles, par exemple, entre une spiritualité évagrienne de l'intellect à une spiritualité du coeur des écrits macariens (p. 80). Isidore, le premier maître de Pallade, a su joindre vie apostolique et ascétisme (p. 92). Dans *l'Histoire Lausiaque* on ne trouve pas du tout la dichotomie *sôma-sèma*, d'où l'inanité des reproches de Jérôme contre les origénistes (y compris Pallade) de ne pas croire à la résurrection de la chair (p. 93). En revanche, c'est Jérôme dont parle Pallade quand il dépeint ceux qui sont orgueilleux dans leur enseignement (p. 158). L'Église latine, de son côté, a manifesté une grande méfiance à l'égard de Pallade (p. 122).

Malgré son penchant pour les histoires édifiantes, la spiritualité de Pallade est réaliste. Elle ne part pas de la dernière étape de la contemplation, la connaissance de la Trinité (p. 116), donc du sommet, mais cherche plutôt à combattre l'acédie. *Μηδὲν ἄγαν!* car il veut inculquer: on ne doit ni manger ni jeûner par passion (p. 135). Au contraire, renoncer à l'image qu'on s'est forgé de soi-même pourrait être une solution contre la tristesse (p. 140). L'acédie, véritable suicide spirituel, s'achève par un meurtre spirituel à travers les problèmes qu'elle crée aux autres (p. 131; cfr p. 139). Seule l'intimité avec le Dieu vivant anéantit l'acédie (p. 152); même alors, elle ne serait jamais complètement vaincue dans cette vie (p. 149).

Cette oeuvre nous apprend bien de choses. Le discours de Pères et Mères (p. 163), qui bien de fois reste anonyme, nous familiarise avec Amma Tallis (p. 175); et on parle de Mélanie comme de la mère spirituelle du diacre Jovinien (p. 182). Voici un autre thème qui serait de l'ordre du préjugé: les trois fous dans le Christ russes les plus connus, nous dit I. Kologrivov, sont en fait d'origine occidentale: saint Procope d'Ostioug, Isidore et Jean de Rostov (p. 188). Bien plus, la folie en Christ n'est pas une extravagance, mais un ministère (p. 194; cfr p. 195).

La conclusion réserve une surprise. L'influence d'Évagre sur Pallade est profonde, tant que Draguet en vient à dire: *L'Histoire Lausiaque* est une espèce de catéchisme en images de la doctrine évagrienne (p. 211). Mais ce

qui dit Jean Cassien de lui-même, à savoir qu'il doit tout à son ami Jean Chrysostome, pourrait facilement se dire aussi de celui qui est devenu le biographe et défenseur de Chrysostome, Pallade (p. 213). Si tous les deux ont, en effet, dépassé l'opposition entre vie monastique et vie apostolique (p. 213), c'est parce que, pour eux, la vie monastique n'est qu'une forme particulière de la vie chrétienne commune, rien d'autre (p. 216). Chrysostome était convaincu qu'on doit confier aux meilleurs d'entre les moines des oeuvres charitables (p. 218). Donc, *l'Histoire Lausiaque* n'est autre chose qu'une ecclésiologie pratique (p. 218), un instrument pastoral dans l'esprit de Chrysostome.

En somme, le livre est utile et intéressant. Il est parsemé d'informations même dans les notes, telle celle sur Cyrille de Jérusalem et son orthodoxie: il fut ordonné par un évêque homoéen, ce qui lui valut beaucoup de suspicions, et il se joignit, pour quelque temps, aux pneumatomaques, pour rejoindre bientôt l'orthodoxie (p. 17). Surtout on y trouve des bijoux de spiritualité, par ex. sur l'acédie, tristesse sans cause consciente (pp. 20, 130s). Le livre est aussi divertissant, quand il parle de l'origine de la clôture monastique (p. 189). Pallade éclaire la relation entre vie monastique et apostolique (p. 63) en traitant de l'ascète au désert qui devient apostolique (ibid.) et de l'ascète qui, en quittant le désert, comme Jean Chrysostome et Pallade, manifeste la vie monastique dans la vie normale (pp. 213, 217). On peut regretter surtout qu'une thèse centrale du livre, l'influence de Chrysostome sur Pallade, n'est discutée qu'à la fin.

E. G. Farrugia, S.J.

Syriaca

Françoise Briquel-Chatonnet, *Manuscrits syriaques*, Catalogue, Bibliothèque nationale de France, Paris 1997 pp. 262.

Ce catalogue est une mise à jour de celui de H. Zotenberg publié à Paris en 1874. A cette date, la Bibliothèque nationale de France comptait 288 manuscrits. Diverses acquisitions vinrent ensuite porter ce nombre à 355 volumes en 1911. Depuis, 80 manuscrits ont été acquis, ce qui porte le nombre total à 435.

Ce sont d'abord ces 80 manuscrits que l'A. a entrepris de décrire. A ce groupe ont été joints trois autres fonds: ceux de la bibliothèque Méjanes d'Aix-en-Provence (3 mss), de la bibliothèque municipale de Lyon (2 mss) et de la bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg (27 mss). Avec les 32 mss de ces trois bibliothèques, ce sont au total 112 mss qui sont décrits dans ce catalogue. Sur cet ensemble, 63 mss comportent une date. Les deux plus anciens sont de 837 et se trouvent, l'un à Lyon (p. 196), qui contient

l'Hexaméron de Jacques d'Édesse (†708), celui de Strasbourg (p. 201), les oeuvres spirituelles de Martyrius (Sahdona) (VIIe s.). La grande majorité des autres manuscrits (36) ont été confectionnés au XIXe et au premier quart du XXe siècle. Leur date récente, dans nombre de cas, n'enlève rien de leur intérêt car ils peuvent être des copies d'autres manuscrits beaucoup plus anciens.

Pour ce qui est de la description de chacun de ces manuscrits, ce catalogue nous semble vraiment un modèle de précision et de rigueur scientifique dans le domaine de la codicologie syriaque.

Dans chaque notice, l'A. suit un plan invariable. "Chaque notice comprend deux parties, la première sur le contenu du manuscrit, la seconde sur le manuscrit lui-même" (p. 10). La première partie donne le nom de l'auteur, le titre de l'ouvrage, son incipit, suivis, le cas échéant, de la référence aux manuels de littérature syriaque de R. Duval et A. Baumstark et de la mention d'éventuelles éditions de l'oeuvre. La seconde partie de la notice, en caractères plus petits comprend trois paragraphes. Le premier comporte l'histoire du manuscrit, la date de la copie quand elle est donnée par le colophon, ou qu'on peut la déduire approximativement de la paléographie. Le deuxième paragraphe précise le type d'écriture utilisée, la vocalisation quand elle est notée, les rubriques, les signatures des cahiers, les titres courants, le décor et les miniatures etc. Enfin le troisième paragraphe est consacré à la description matérielle: support, encre, état de conservation, nombre de folios, pagination, dimensions de la page, mise en page, dimension de la surface d'écriture etc.

Huit index viennent compléter heureusement ce catalogue: index des auteurs, des titres, des titres syriaques, des incipit, des noms de personnes dans les colophons et les notes, des noms de lieux dans les colophons et les notes, des 63 manuscrits datés, des manuscrits ornés.

Ainsi ce catalogue, avec toutes les données qu'il comporte, pourra rendre de précieux services à tous ceux qui se proposent d'étudier ou d'éditer des textes syriaques.

La seule critique qu'on se permettra de faire concerne la police de caractères syriaques adoptée pour les titres et les incipit. A notre sens, elle est beaucoup trop fine, alors qu'il existe des logiciels donnant des caractères d'une belle écriture estrangela, qui, utilisés dans ce catalogue, auraient contribué à le rendre encore plus attrayant et agréable à consulter.

R. Lavenant, S.J.

مار أغناطيوس أفرام الأوّل برصوم، بطريرك أنطاكية وسائر المشرق، منارة أنطاكية السّريانية، الجزء الأوّل، تقديم ونشر: غريغوريوس يوحنّا ابراهيم، مترويوليت حلب، التراث السّرياني ٦، دار الرّها حلب ١٩٩٢، ص. XXVII + 202.

Ignatios Ephrem Barsom, Patriarch of Antioch, ܡܢܪܬܐ ܣܘܪܝܝܬܐ ܕܐܢܛܝܘܟ, *Mnorto Suryoyto d'Antioch I*. Published with Introduction by Gregorios Yohanna Ibrahim, Metropolitan of Aleppo, (= Syriac Patrimony 6), Al-Raha Publishing House, Aleppo 1992, pp. XXVII + 202.

L'infaticabile Metropolita siro-ortodosso Gregorios Yohanna Ibrahim, animatore di intense e interessanti iniziative di pubblicazioni, soprattutto nel patrimonio siriaco occidentale, ci regala il primo volume della raccolta di scritti del celebre Patriarca Ignatios Ephrem Barsom (1887-1957), autore della ben conosciuta letteratura siriaca, *al-lu'lu al-manṭūr*.

Il titolo della raccolta è *Mnorto Suryoyto d'Antioch*, ossia il Candelabro siriaco di Antiochia. Questo è il primo volume, al quale seguiranno altri.

Dopo una introduzione di 26 pagine del Metropolita Ibrahim, il volume si apre con un dialogo sulle Chiese Orientali e sul loro influsso culturale. Segue la prima parte del volume intitolata *Storia e Archeologia* che comprende: gli inizi del Cristianesimo, il Cristianesimo in Arabia e i martiri Himiariti, il Patriarca Garwa, Dionigi di Tellmahre, la Chiesa siriaca in Iraq, "comunità *shamsiya* o del sole" e una lunga critica al libro del siro-cattolico Iṣḥāq Armaleh intitolato *al-Zahra al Dakiya*. La parte archeologica invece comprende gli studi: la scoperta a Homs del mantello della Madonna; la lettura di un'iscrizione caldea a est di Gerico e di un testo siriaco trovato presso Homs.

Come il Metropolita editore scrive alla n. 19 di p. XXV, speriamo che certe "espressioni dure non siano più usate nel lessico delle relazioni odierne", per non alimentare il risentimento confessionale, oggi non più accettabile. A tale scopo, avremmo desiderato leggere qua e là qualche nota, anche a carattere informativo e bibliografico aggiornato, per rendere più attuali questi scritti redatti anni fa.

Joseph Habbi

Christa Müller-Kessler and Michael Sokoloff (ed.s), *The Forty Martyrs of the Sinai Desert, Eulogios, the Stone-cutter, and Anastasia* (= A Corpus of Christian Palestinian Aramaic III) Styx Publications, Groningen 1996, pp. 138.

La première des deux Auteurs est bien celle qui édita en 1991 la *Grammatik des Christlich-Palästinisch-Aramäischen*. Le but est de préparer un nouveau *Lexicon Syropalaestinum*, déjà publié par F. Schulthess en 1903, ayant évidemment besoin d'être corrigé, amplifié et préparé pour l'édition. C'est justement grâce à ce *Corpus of Christian Palestinian Aramaic* que le projet paraît réalisable.

Pour des raisons techniques ce volume III, auquel collabore Michael Sokoloff, vient de paraître avant les autres qui seront: I. *The Remains of the Christian Palestinian Aramaic Old Testament Version from the Early Period*. II. *The Chr. Palestin. Aramaic New Testament* en deux parties: *L'Évangile et les Épîtres*. Le III. étant le présent volume. Le IV. sera *A Collection of Chr. Pal. Ar. Lives of Saints, Homilies and Other Reigious Texts*. Le V. *Cyril of Jerusalem in the Chr. Pal. Ar. Version*. C'est une tâche donc hardie qui mérite la louange.

Les textes ici reproduits et traduits fidèlement sont ceux des quarante Martyrs du Désert de Sinaï, d'Eulogios et d'Anastasie. Un commentaire utile précède un Glossaire bien détaillé. On aurait aimé avoir aussi les fac-similés du texte original de ces fragments si soigneusement édités et étudiés. Bien sûr nous attendons les autres volumes avec impatience!

Joseph Habbi

Terra Sancta

Ruth and Thomas Hummel, *Patterns of the Sacred. English Protestant and Russian Orthodox Pilgrims of the Nineteenth Century*, Swedish Christian Study Centre, Jerusalem, Scorpion Cavendish Ltd, London 1995, pp. xix + 76 + 26 photos and 2 maps.

Il sottotitolo precisa l'intento e i limiti del lavoro. Cioè riferisce, in base a resoconti di pellegrini inglesi e russi in Terra Santa, nel secolo scorso, quale sia l'indole di tali spedizioni e quali reazioni ne riportino i protagonisti. In genere i due tipi di pellegrinaggio sono diversi, sia per il ceto dei pellegrini che per la maniera di viaggiare, di abitare, di mangiare, oltre che di visitare i luoghi santi. Gli inglesi che fanno il pellegrinaggio sono spesso membri della borghesia e perfino della nobiltà. Arrivano per mare fino a Giaffa, dove l'attracco è piuttosto fortunoso e il trasbordo su piccoli natanti è operato da barcaioli arabi, con buona dose di pericolo, specialmente se il mare è grosso. Una volta a terra gli inglesi viaggiano a cavallo e si riparano sotto tende. Spesso sono *Cookers*, cioè clienti dell'organizzazione di viaggi Cook, che procura loro thé, birra e salmone affumicato. I pellegrini russi sono in gran parte contadini che si spostano per lo più a piedi e passano la notte in grandi capannoni, dormendo su paglia e cibandosi di pane, astenendosi dall'alcool, almeno fino a pasqua, nell'osservanza dei digiuni. Infatti, gli Inglesi, non necessariamente, fanno coincidere il loro pellegrinaggio con le ricorrenze pasquali. Mentre i Russi reputano un obbligo il trovarsi a Gerusalemme in occasione della pasqua. Gli anglicani preferiscono il Monte degli Ulivi e il Getsemani, ovvero i contesti naturali, piuttosto che le costruzioni, verso le quali sono meno entusiasti (p. 13). La diversità dell'atteggiamento si manifesta nei confronti del Santo Sepolcro. Mentre i Russi si prostrano a terra e baciano commossi le pietre, gli Inglesi rimangono in piedi e provano disagio

di fronte alle manifestazioni ingenue di pietà dei Russi (p. 22). Il Decano Stanley si dice molto deluso della Terra Santa e il Neil la chiama la peggiore frode di tutti i tempi (p. 23). Al contrario, quanto provoca la delusione degli Anglicani, entusiasma i Russi, in cerca d'incarnazione salvifica del divino nell'umano (p. 52). I Russi vogliono portarsi a casa uno stoppino acceso al fuoco sacro pasquale di Gerusalemme e il bianco telo funebre con il quale si sono immersi nelle acque del Giordano.

Ma in una cosa Russi e Inglesi si assomigliano. Per gli Anglicani quella terra delude, perché rifiuta la vera rivelazione, cioè di Cristo: il concetto teologale di superiorità del Cristianesimo sull'Ebraismo e sull'Islam coincide con la politica imperialistica inglese (p. 35). Per i Russi è uno scandalo che i luoghi dove Cristo nasce, vive, muore e risuscita, siano sottratti al controllo della Madre Russia, protettrice della fede ortodossa (p. 58). La rivoluzione comunista cancella questo sogno imperialista come sopprime il pellegrinaggio russo, lasciando il passo ai mandati inglesi, nonché francesi.

V. Poggi, S.J.

Theologica

Nassif Bradley (ed.), *New Perspectives on Historical Theology: Essays in Memory of John Meyendorff. Foreword by Henry Chadwick*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan & Cambridge, U.K. 1996, pp. xix + 377.

When John Meyendorff passed away after a brief illness on July 22, 1992, the tributes that flowed from the pens of Churchmen and scholars alike left no doubt that here was a theologian who, in his relatively short life of 66 years, made a difference. H. Chadwick strikes the tone from the outset by describing him as one of the most distinguished representatives of the Orthodox tradition in theology and historiography for his generation (p. ix).

The book is divided into several parts. After a Foreword (pp. ixf), an Introduction (pp. xi-xvi), Acknowledgments (p. xvii) and a list of Contributors (pp. xviiif) come first the pastoral reflections (pp. 3-6) by the patriarch of Constantinople, the patriarch of Antioch, Archbishops Theodosius, Saliba, and Iakovos, and Bishop Kallistos Ware; a touchingly personal appreciation by Jaroslav Pelikan (pp. 7-9) and a more professional evaluation by L. Shaw (pp. 10-42). There follow three articles dedicated to history (G. Wainwright, V. Kesich and T. P. Weber), four to theology (A. Dulles, R. Norris, G. Ettlinger and J. M. R. Tillard), four to spirituality (B. McGinn, R. F. Taft, R. L. Wilken and A. Golitzin) and four to scripture and exegesis (K. Froehlich, H. P. Scanlin, Metropolitan D. Trakatellis and B. Nassif). The book comes to an end with a select bibliography of works by JM; one may regret that the bibliography is not complete.

In his Introduction B. Nassif, after giving a preview of the book, calls JM «a contemporary church Father» (p. xvi).

L. Shaw traces briefly JM's intellectual genealogy (p. 10). Since his first studies in theology had been at Saint-Serge Shaw draws a portrait of what he calls the «Paris School» of Russian theology. Saint-Serge tried to keep alive the best of the prerevolutionary Russian theological tradition by combining respect for tradition with originality. Saint-Serge specialized in patristics, liturgics and Church history; but it was his «mentor G. Florovsky» (as Patr. Bartholomaios calls him, p. 3) who won JM over to the idea of a «neo-patristic synthesis» (p. 11). JM grew up within this context of the return to the Fathers, which linked the Paris school with 19th century Russian theology (p. 15). At that time a dominant figure in Russian thought was Khomjakov, who basically saw the possibility of combining freedom and unity given only in Orthodoxy (p. 18). In the concrete, this is known as sobornost' (p. 17).

But there was a difference. In contrast to many Russian intellectuals in Paris G. Florovsky dismissed V. S. Soloviev's sophiology as only a Russianized form of German idealism; and in this JM again followed his mentor (p. 20). The latter felt that E. N. and S. N. Trubetskoy's iconographic vision was more important than Solov'ev's, especially in pointing out that Russia's Byzantine and medieval heritage was still intact in the liturgy (p. 21). Thanks to this iconographic and liturgical theology JM elaborated the eschatological dimension not as a separate chapter in theology, but as its constant presupposition (p. 22). The various moments of the synthesis were held together by the neo-patrologues' all-consuming interest in theosis (p. 23), some index that theology here had deep connections with spirituality (p. 24). JM continued the neo-patrologues' opposition to sophiology because it seemed to compromise patristic tradition (p. 28). Indeed, the very use of the term «Byzantine theology» roots JM in the nineteenth- and twentieth-century Russian school of historical theology (p. 30). Most interesting is the final reference to Karl Rahner's «patristic existentialism», and his consequent appeal to Western theologians to return to pre-Augustinian trinitarian theology, both of which JM adopted (p. 38).

We can barely do more than indicate rapidly and somewhat haphazardly some of the richness of the other contributions. A. Dulles' «The Church as Communion» (pp. 125-139) quotes JM as saying: koinonia is primarily about human beings uniting with God, and only secondarily about human beings uniting among themselves (p. 125). Written with insight and imagination, R. Norris, Jr's «Chalcedon Re-visited» (pp. 140-158) nowhere mentions A. de Halleux's classic article, «La définition christologique de Chalcédoine» (*Patrologie et eocuménisme*, Leuven 1990, pp. 445-480). In his article, «Tradition as Life» (pp. 159-171), G. H. Ettlinger affords many interesting examples from fourth-century Byzantium to distinguish between tradition and custom, as between doctrinal and nondoctrinal aspects of the Church's

life (see p. 165), but does not elaborate at length the criteria to distinguish between both. For J. M. R. Tillard, V. Soloviev's humble booklet *Pravoslavnoe obozrenie* is closer to early Christianity than Newman's *Essay on the Development of Christian Doctrine* («Dogmatic Development and *Koinonia*,» pp. 172-185, 173), and advances, as a criterion for discerning development, the *koinonia* of all the local Churches at their various levels: doctrine, spirituality and liturgy (p. 184). The theme of «God as Eros» (pp. 189-209) is ably presented by B. McGinn, with much learning. Thus, for Origen and Dionysius eros may be used interchangeably with agape as they signify the same reality (p. 201). But McGinn nowhere mentions Ch. Yannaras, who devoted much attention to the theme. In «The Epiclesis Question ...» (pp. 210-237) R. F. Taft argues that the view that, rather than any isolated part, the whole anaphora is the prayer of consecration is more faithful to the earlier common tradition of the undivided church (p. 235).

As it stands, this collection of essays is a moving tribute to John Meyendorff.

E. G. Farrugia, S.J.

Maria-Helene Gamillscheg, *Die Kontroverse um das Filioque: Möglichkeiten einer Problemlösung auf Grund der Forschungen und Gespräche der letzten hundert Jahre* (= Das östliche Christentum, Neue Folge, 45) Augustinus-Verlag, Würzburg 1996, 231 S.

Wie die kurze und leicht zu übersehende Notiz am Schluß erklärt (S. 231), wurde die jetzige Arbeit als Dissertation am Institut für Patrologie und Ostkirchenkunde der katholischen theologischen Fakultät der Universität Wien eingereicht. Sie besteht aus einer Einleitung, sieben Kapiteln und, am Ende, einer Zusammenfassung und einem Ausblick.

Die Autorin beschäftigt sich mit der Frage, ob zunächst auf die Formel des *Filioque* verzichtet werden soll, um dann den dogmatischen Sinn zu untersuchen, oder aber ob eher nicht umgekehrt, mit der Klärung des dogmatischen Sachproblems anzufangen ist, bevor man über eine Wiederherstellung des ursprünglichen griechischen Textes ohne *Filioque* reden kann (S. 9). Da sie auf die zweite Alternative besteht (S. 10, 219f), ergibt sich von da aus die Vorgangsweise der Arbeit, nämlich zuerst den Inhalt zu klären, bevor die Frage des Weglassens des Filioque angeschnitten wird.

Das Kapitel «Historischer Überblick» (S. 11f) ist leider kurz geraten. Was die Autorin sagt, ist einleuchtend, übergeht allerdings die für die Herausbildung des *Filioque* entstehende Periode der frühlateinischen Patristik, auch wenn das nicht ganz zum Thema, so wie sie es abgrenzt, gehört.

Inhaltsreicher ist das 2. Kapitel, «Probleme der Filioque-Diskussion» (S. 13-26). Es weist auf manche sprachliche Schwierigkeiten hin, wie die Tatsache, daß sich ἐκπόρευσις und *processio* nicht ganz decken (S. 18f). Schon Z.

Rhossis hatte in Bonn bemerkt, nur das «principaliter procedere» des Augustinus wäre in vollem Einklang mit dem griechischen ἐκπορεύεσθαι; in dieselbe Richtung zielt auch Y. Congar ab (S. 19). Gegen die Lehre des Filioque werden die Gefährdung der Monarchie (S. 21) und das Fehlen einer Begründung in der Schrift (S. 23) geltend gemacht. D. Staniloae weigert sich, das Filioque als Theologoumenon anzusehen, weil es für ihn ein Irrtum ist (S. 24). Ein weiterer Einwand sieht im Filioque eine ungenügende Unterscheidung zwischen immanenter und ökumenischer Trinität, während man mit Palamas und einer noch älteren Tradition zwischen dem ewigen Ausgang des Geistes vom Vater und einer ewigen Manifestation des Geistes durch den Sohn unterscheidet (S. 25).

Im 3. Kapitel (S. 27-42) werden die Unionskonzilien behandelt. Daß der Westen Vater und Sohn als zwei Prinzipien in der Trinität, Diarchie genannt, ablehnte, wird eigens hervorgehoben (S. 27). Sie gelangt zum Schluß, daß Florenz an der Politik gescheitert ist (S. 37). Im Exkurs über H.-J. Marx' Thesen in seinem *Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum* (1977), wird dem Autor vorgeworfen, er nehme unkritisch an, daß alle Griechen Photianer gewesen seien (S. 39). Die Autorin meint hingegen, daß zumindest einige der griechischen Delegierten keine Photios-Anhänger waren, d.h. die orthodoxe Lehre nicht als das ἐκ μόνου τοῦ πατρός verstanden (S. 42). Diese Prälaten wollten hingegen da, wo das Florentinum schwieg, auch schweigen. Marx referiert zwar das Schweige-Argument auf dem Florentinum, ziehe aber daraus keine Rückschlüsse (ibid.).

Ausgiebig und lehrreich erweist sich der Teil über Einheitsbemühungen in der Zeit von 1874 bis zum ersten Weltkrieg (S. 43-100), der als das Kernstück der Arbeit gelten kann. Bei den zwischen Altkatholiken, Anglikanern und Orthodoxen veranstalteten Bonner Unionskonferenzen (1874-1875) unterschied I.v. Döllinger zwischen Lehrgehalt und Einfügung (S. 44). Was V. Osinin bei seinen 7 Thesen vorgetragen hat, wird später eine Ergänzung von seiten V. Bolotovs erfahren (S. 46). Den geheimnisvollen Charakter des Ausgangs des Geistes betonend hatte Osinin dabei auf die entscheidende Autorität der alten ökumenischen Kirche hingewiesen, zugleich aber zwischen Dogma und freier theologischen Meinung unterschieden (p. 47). Bei der Gelegenheit forderte Prof. Damalas das Wegschaffen des Filioque als Voraussetzung für den Dialog (S. 51). In den Gesprächen zwischen Orthodoxen und Anglikanern wurde erstmals bei der 1888 abgehaltenen Lambeth-Konferenz auf die Filioque-Frage hingewiesen (S. 64). Zukunftsweisend erweist sich V. Bolotovs (1854-1900) Unterscheidung zwischen Dogma, Theologoumenon und theologischer Meinung (S. 65f), wobei Dogma auf das Wahre, Theologoumenon auf das Wahrscheinliche und theologische Meinung auf die bloße Privatmeinung, die aber dem Dogma nicht widersprechen darf, hinweisen (S. 66; vgl. aber S. 51f, Anmerkung 25).

Die Position Bolotovs verdient nähere Erklärung. Insofern Gott als προβολεὺς τοῦ πνεύματος gedacht wird, wird er damit als einen Sohn habend

gedacht, eben: als Vater (S. 69). In der Tat erweist sich die Geburt des Wortes-Sohnes als Bedingung der Möglichkeit für das Ausgehen des Geistes durch den Vater, was allerdings den Sohn nicht zur Ursache oder Mit-Ursache des Geistes macht. Den Unterschied zwischen beiden inner-trinitärischen Vorgängen weiß nur Gott, weil er streng Geheimnis ist. Die griechische Formel δι' Υἱοῦ ist solch ein Theologoumenon und frei von jedem Anhauch von Kausilitätsdenken (S. 70f). Mit seinen 27 Thesen schuf Bolotov sozusagen eine neue geistliche Situation für das Filioque. Das Orthodoxe διὰ τοῦ Υἱοῦ, das man so häufig bei den Vätern findet, erklärt er so, daß es nicht auf die bloß zeitliche Sendung reduziert werden kann, sondern auf ewige innere Beziehungen hinweist: der Geist geht aus dem Vater durch den Sohn, d.h. er erleuchtet durch den Sohn, was auf die ewige Ruhe des Geistes im Sohne hinauskommt (S. 72-73). Während das Filioque nicht genau διὰ τοῦ Υἱοῦ bedeutet (S. 74), vermerkt Bolotov in seiner 19. These, daß die Ostkirche keinen Protest gegen Augustinus zu seinen Lebzeiten eingelegt hat (S. 76). Es wurde hervorgehoben, daß schon bei Tertullian sich die Formel findet: «aus dem Vater durch den Sohn» (S. 79). Bolotov sieht in der Geburt des Sohnes-Wortes nicht die Ursache für das Hervorgehen des Geistes, sondern dessen notwendige Bedingung (S. 82). Einwände gegen das Filioque bringt Bolotov auch vor: nämlich daß es nur bei Augustinus vorkommt und daß *ex Patre principaliter* weniger sagt als μόνος αἴτιος (ibid.). Dennoch: das Filioque ist kein *impedimentum dirimens*! Einen Ausrutscher hat es allerdings bei Chambésy 1975 gegeben. Zu Photios meint Bolotov, seine Position sei eben nicht *die* Lehre der Orthodoxie (S. 85).

Inzwischen waren aber wegweisende Akzente durch Ivan T. Osinin (1835-1887) gesetzt worden (S. 85). Im Filioque sah er nicht nur keine Ursache der Kirchenspaltung, sondern als deren einziges Haupthindernis den Absolutismus und Unfehlbarkeitsanspruch des römischen Papstes (S. 85f). So kann man sehen, wie Bolotovs genauere Dreiteilung im Laufe der Zeit zur Meinung der russischen Kirche wurde (S. 89). P. Ja. Svetlov warnte hingegen, private Meinungen zu Dogmen zu erheben (S. 89), zugleich aber, daß man nicht immer von neuem Fragen aufzustellen braucht, die schon gelöst worden sind wie z.B. Filioque und Transsubstantiation (S. 91). Sich auf Bolotov stützend bezeichnet Svetlov das Filioque als eine pastorale Angelegenheit (S. 91-92). Es ist allerdings nicht zu vergessen, welche Schwierigkeiten Bolotov innerhalb seiner eigenen Kirche auszustehen hatte (S. 99). Mit seiner Kritik hat allerdings D. V. Gusev (†1895) die gemeinsame Arbeit verzögert (S. 100).

Im Jahre 1925 rezitierten Orthodoxen in Westminster das Credo ohne Filioque (S. 103). 1956 wurde in den Moskauer Gesprächen wiederholt, daß das Theologoumenon näher beim Dogma als bei der Privatmeinung anzusetzen ist (S. 119). Erneut spricht Kallistos Ware hinsichtlich der Gespräche von 1976 von der ἀΐδιος ἔκφανσις des Geistes durch Vater und Sohn (S. 127). Richtig präzisiert der Odessa-Bericht, der Glaube kann bei unterschiedli-

chen Formulierungen gemeinsam sein (S. 140). Während manche Orthodoxen wie J. Karmiris sich um die Monarchie des Vaters ängstigen (S. 146), weist M. Farantos darauf hin, daß es trotz des Filioque lange Zeit ungetrübte Kirchengemeinschaft gab (S. 149). S. Agourides faßt die Lage so zusammen: für eine Minderheit von Orthodoxen ist das Filioque orthodox, für eine Mehrheit Häresie; eine dritte Gruppe sucht die Vermittlung in Palamas, was wiederum Agourides relativiert (S. 150-152). Für J. Romanides, hingegen, ist das Filioque eine Kontroverse zwischen Franken und *allen* «Römern» (S. 152). Auch D. Staniloae übt massive Kritik am Filioque, das er gewiß nicht für ein Theologoumenon hält (S. 156). Allerdings erklärt sich Staniloae einverstanden mit J. M. Garrigues Formeln, wie z.B. «Der Geist geht vom Vater aus, der auch den Sohn hervorbringt ...» (S. 157), nur sind sie nach Staniloaes Meinung nicht mit dem Filioque identisch (S. 157). Er wertet auch Bolotovs Beitrag positiv (S. 157). Auch B. Bobrinskoy äußert sich positiv (S. 159). Das Zitat aus V. Losskij klingt etwas wie aus anderen Zeiten, da inzwischen viel mehr Interesse an der Byzantinischen Theologie besteht als damals (S. 168). L. Voronov kritisiert Losskijs Kritik an Bolotov (ibid.). Und der serbische Theologe V. Rodzianko besteht darauf, daß beide Seiten ihre Fehler in der Filioque-Frage eingestehen müssen (S. 180f).

Was die römisch-katholischen Kirche angeht (S. 183), so schlägt Congar vor, das Filioque im Credo zu streichen, solange das Volk darauf vorbereitet wird und es klar wird, daß das Filioque nicht häretisch ist. Als Zusatz zum Credo, ohne die Orthodoxen zu befragen, wurde von A. Khomjakov als Brudermord angesehen, auch wenn es eigentlich nur Entfaltung des Glaubens war (S. 186-188). Um das Problem zu bereinigen, wäre ein neues, gemeinsames Konzil möglich (S. 190)! Für Juan-Miguel Garrigues, hingegen sind die zwei Formeln nur Varianten des einen Theologoumenon (S. 192). Im Jahre 381 hat niemand Augustinus' Vorschlag als Neuerung betrachtet (S. 196). Paul Henry, SJ, will die beiden Hälften der einen Wahrheit zusammentun (S. 198). Unter den verschiedenen gemeinsamen Formulierungen, die man ökumenisch erwägen könnte, befürwortet Congar ein Vokabular, daß das «tamquam ab uno principio» besser zum Ausdruck bringt; P. Henry das «ex unione Patris et Filii procedit», wobei, wie Congar bemerkt, weder das principaliter angesprochen ist, noch gezeigt wird, daß die Monarchie des Vaters nicht angetastet wurde (S. 201); dazu Garrigues Formel: «Ich glaube an den Hl. Geist, der vom Vater ausgeht, insofern dieser den einzigen Sohn zeugt ...» (S. 201), wie auch Ähnliches bei Moltmann: «der Geist geht vom Vater des Sohnes aus ...» (S. 202).

Die Autorin bemerkt, daß solche Versuche eher vom Westen als vom Osten ausgehen (S. 203). Und Chrysostomos Zaphiris zeigt treffend, wo die Schwierigkeit liegt: werden damit Proselytismus und Unia abgeschafft? (S. 203). Der serbische V. Rodzianko betont, Worte können das Geheimnis nicht erfassen, was also nur noch ein achtes Konzil übrigläßt (S. 204f)! Richtig bemerkt Damaskinos Papandreou: Trennung kann durch Lehrentscheidun-

gen nicht überwunden werden (S. 205); und D. Staniloae: das Vermeiden von Formeln wäre der bessere Weg (S. 206)! Florenz hatte schon aufs Schweigen hingewiesen (S. 207f). Damit ist auch H. Fries einverstanden (S. 209-210). Athenagoras hatte ja aufgefordert, der Dialog der Liebe sollte dem Dialog der Wahrheit vorangehen (S. 214)! B. Schultze ist entgegen der Meinung von Congar, Henry und de Halleux, nicht für das Weglassen des Filioque (S. 219).

Diese Arbeit bietet viele Anregungen, Informationen und Einschätzungen, die ein Licht auf die Filioque-Debatte werfen. Zu manchen jüngeren Ansätzen wie B. Talatinians Vorschlag, «qui a Deo Patre et Filio spiratur», wird von der Autorin nichts gesagt, wie auch nichts zu der Erklärung des Jahres 1995 des römischen Rates zur Förderung der Einheit der Kirchen zum Thema. Umso mehr muß man bedauern, daß die Autorin wegen der Verzögerung beim Druck die jüngeren Versuche nicht hat miteinbeziehen können.

E. G. Farrugia, S.J.

Nikos A. Matsoukas, *Teologia dogmatica e simbolica ortodossa*, vol. 2: Esposizione della fede ortodossa in confronto alla cristianità occidentale, trad. E. Pavlidou, Edizioni Dehoniane, Roma 1996, pp. 310.

In questo secondo volume dell'opera, l'A. riprende, nell'Introduzione generale (pp. 5-20), quanto aveva già discusso nel primo volume (cfr OCP 62, 1996, 535-536) sulla doppia metodologia dei Padri: (a) carismatica, che rispecchia direttamente le esigenze della vita, e (b) riflessione più impegnativa, più lontana dalla immediatezza, la teologia scientifica. Al contrario di quanto sostenne W. Bauer, non è l'eresia che precede il dogma (p. 6), ma è l'esperienza carismatica che condiziona ogni discorso teologico (pp. 7-8). I dogmi sgorgano dalla vita, non dall'eresia (p. 9). Alla ragione, incapace di afferrare persino le cose materiali fino in fondo (ibid.), spetta solo esprimere, presentare e sistemare il dogma (p. 14). Riflesso della «logificazione della carne», dell'entrata del Logos nella storia umana, comporta la possibilità che quest'ultima si lasci divinizzare e che il dogma divino reintegri la ragione umana (p. 16). Invece, scolasticismo e pensiero occidentale hanno mortificato la ragione (pp. 16-17). Descrivere, classificare e discutere l'esperienza originaria costituisce la teologia scientifica (p. 14-15). Ponendosi sul livello della tradizione, l'A. cita s. Giovanni Damasceno, che nella *Fonte della conoscenza* asserisce: «Nulla dirò ... da me stesso» (p. 12); d'altra parte, l'A. vuol lasciare a parte schemi tradizionali, e non solo quelli occidentali, ma persino quelli troppo stretti della propria tradizione scolastica (pp. 18-19). L'A. sostiene inoltre che la teologia ortodossa si articola attorno a tre tematiche, (a) teologia, che tratta di Dio trinitario e del mondo, e le due parti dell'economia: (b) Cristo e (c) la Chiesa. Per questo, il secondo volume dell'A. è composto di tre capitoli: teologia (pp. 21-114), cristologia (pp. 115-191) ed

ecclesiologia (pp. 193-307). Spunti antropologici, cosmologici ed escatologici, teologicamente rilevanti, si possono incontrare via facendo, articolando il dogma della fede nel suo ambito giusto. Un indice conclude il volume (pp. 309-310).

In seguito, cerchiamo di cogliere alcuni elementi che caratterizzano quest'opera. A Mamre è apparso il *Logos asarkos* (p. 30; cfr p. 110), verità espressa qui meglio che nel primo volume (vol. 1, pp. 125, 148). Matsoukas non risparmia critiche né a s. Tommaso d'Aquino (vol. 2, p. 58) né a autori ortodossi, come Androutsos, il cui metodo e contenuto scolastico eliminerebbero posizioni fondamentali ortodosse (p. 65). L'A. chiama senz'altro il Filioque «eresia» (p. 66). Matsoukas sostiene che non c'è influsso diretto di s. Agostino sul Filioque (p. 67). Un'altra semplificazione: dice che i cattolici sarebbero pronti ad abbandonare l'aggiunta (p. 66): più esatto dire che c'è discussione in corso che non ha condotto finora, tranne casi particolari, a nessun risultato concreto valevole per l'intera Chiesa cattolica, anche se non pochi si sono espressi nel senso dell'A. Bene però sottolinea lo spirito ecumenico di Pietro di Antiochia, che esorta Cerulario a considerare Roma chiesa sorella (p. 67). In questo contesto, l'A. non fa nessuna menzione dei tentativi moderni (V. Bolotov ecc.) di raggiungere un accordo sul Filioque.

Quanto alla creazione, la teologia ortodossa segue il linguaggio biblico e parla della creazione dal non essere, piuttosto che dal nulla, come si esprime il linguaggio scolastico (p. 76). Ma l'A. prende la parte di s. Agostino, che dice che Dio crea il mondo insieme con il tempo, non nel tempo (p. 81). Critica i manuali scolastici ortodossi dei sec. XIX e XX quanto al miracolo (p. 83). Senza ignorare le differenze tra il testo ebraico e quello dei LXX l'A. si fonda su quest'ultimo per elaborare la dottrina dell'uomo creato secondo l'immagine di Dio (pp. 101-102), cercando comunque di evitare categorie giuridiche e morali (p. 104). Quando però asserisce che, per la teologia occidentale, punto di partenza della teologia del peccato è il peccato originale (pp. 105, 107), ignora la posizione di Duns Scotus, e della scuola francescana e di autori moderni; inoltre, l'interpretazione di s. Anselmo (p. 106) è alquanto sbrigativa. L'A. sottolinea che, nella tradizione patristica, il peccato originale è eredità di corruzione, di malattia e di morte; d'altronde, anche per i cattolici il peccato originale non vuol dire eredità di colpa (pp. 108-109), come invece insinua l'A.

Nella cristologia l'A. sottolinea il collegamento organico tra dogma trinitario e cristologico e muove tra le teofanie del *Logos asarkos* nell'Antico Testamento e la rivelazione del piano salvifico attraverso il *Logos ensarkos* nel Nuovo (pp. 115-116). Parlando dell'unzione della natura umana da parte del Logos (p. 116; cfr p. 159) l'A. perde l'occasione di fare un riferimento alla cristologia etiopica, segnata da questo problema; il che prova una certa chiusura da parte della teologia ortodossa, legata com'è alla teologia della Chiesa locale ad esclusione di altre chiese che non sono della propria tradizione. Meraviglierà, che mai si menzioni, nella rassegna delle eresie cristologiche

del IV e del V secolo (pp. 128-138), A. Grillmeier. Lo spirito «severamente giuridico» della Chiesa africana (p. 147) si deve sfumare quando si pensa che Tertulliano cade nell'errore del montanismo e che s. Agostino insiste fin troppo, contro i pelagiani (p. 148) sul primato della grazia, anziché sull'autosufficienza. Nella discussione su Nestorio non solo l'A. non si avvale di studi recenti ma arriva all'affermazione, più che discutibile anche all'interno dell'ortodossia: l'uomo non è una persona sin dal concepimento (p. 157).

Molto utile, invece, la descrizione della teologia ortodossa a p. 160: «La teologia ortodossa non può concepire la Mariologia come un settore a parte. Prima di tutto, e soprattutto, essa fa Teologia, Cristologia ed Ecclesiologia e in questo contesto si riferisce alla cosmologia, all'antropologia, alla soteriologia, all'escatologia e, naturalmente, all'insegnamento sulla persona della Theotokos. La teologia ortodossa ha sempre al centro la teologia e l'economia, e solo in seguito le altre considerazioni». Ma qui l'A. sottovaluta un certo pluralismo in seno alla teologia ortodossa, perché anche G. Florovsky, e non solo la teologia cattolica (ibid.), parla di «mariologia». Ugualmente poco differenziato ciò che l'A. dice a proposito dell'Immacolata Concezione, la quale è eminentemente dovuta all'opera storico-salvifica di Cristo (p. 161): basta pensare a Duns Scotus, non menzionato da nessuna parte. Polemico si mostra l'A. anche in confronto dell'Assunzione di Maria, nella quale egli non scorge nessuna «somiglianza sostanziale» con la rispettiva tradizione della chiesa ortodossa (p. 161). Intanto, l'A. vede i tre uffici di Cristo in organica continuità con l'indole della Chiesa, che sarebbe inconcepibile senza i carismi del potere regale, profetico e sacerdotale (p. 163), tre uffici che in Cristo condensano la quintessenza del senso storico (p. 168).

Quanto al prolungarsi delle liti cristologiche l'A. ricorda il dialogo ufficiale bene avviato tra ortodossi e precalcedonesi (pp. 168-169) e mette in forse se Costantinopoli II abbia veramente condannato Origene (p. 172). Ben poco dice l'A. sulla differenza tra *isocristi* e *protoktisti* (p. 172). Molto bene, invece, l'A. spiega la «volontà gnomica» di Cristo (p. 173). Mentre la *volontà naturale* agisce a base di movimento che si orienta verso un oggetto senza specificare esattamente quale, il volere semplice quindi, la *volontà gnomica* è la stessa scelta che si esprime in un giudizio che chiamiamo libero arbitrio, perché è libero in quanto all'oggetto e al come (p. 184). Una tale volontà gnomica manca in Cristo (pp. 186-187, 191). Inoltre l'aggettivo *achoristos* di Calcedonia fu sostituito dall'*ameristos* in Costantinopoli III (p. 178). Del concilio Quinisesto Y. Karmiris evidenzia 24 canoni a contenuto dogmatico. Il 70° nega alle donne il permesso di predicare in chiesa (p. 182).

L'ultima grande articolazione viene dall'*ecclesiologia*. Ancora una volta l'A. critica la faciloneria con cui i manuali affrontano la definizione di Chiesa (p. 193), mentre di fatto la vita non va definita, ma descritta in maniera che si avvalga di immagini e di termini ausiliari (p. 194). Spetta alla teologia di mettere in ordine tutte queste immagini per trarne il significato dogmatico in ciò che si chiama per l'appunto ecclesiologia (pp. 194-195). Ovviamen-

te, questo lavoro di sistemazione non fa dell'ecclesiologia un sistema chiuso, perché l'ecclesiologia non è indipendente dalla teologia e dalla cristologia, come invece il sistema occidentale dei trattati fin troppo autonomi può indurre a credere (p. 195). La chiesa, anzitutto immagine di Dio, è anche immagine dell'universo, visibile e invisibile (p. 196). Di questo universo la Chiesa, in quanto comunione di esseri razionali, è il cuore (p. 197). Il rapporto iconico tra chiesa e mondo visibile viene tenuto in vita per mezzo delle energie divine (p. 199). Dato questo *continuum*, separare la storia sacra da quella profana è un'eresia, perché la chiesa si estende, invece, a tutta la creazione (p. 201). In effetti, i testi biblici e i Padri parlano delle tappe della Chiesa come tappe della stessa creazione (p. 202). L'A. distingue in seguito quattro tappe: (a) Chiesa dei primogeniti, cioè «del primo mondo spirituale dei secoli», (b) dei progenitori, (c) del popolo eletto e (d) del Paraclito (pp. 204-205). Rilevante la confessione che le sue critiche non nascono da un atteggiamento antioccidentale (p. 211). Quanto al dibattito di tensione tra istituzioni e carisma l'A. sottolinea lo scopo terapeutico dei canoni (pp. 219, 224). Da una parte, il dogma trova il suo controvalore nella parola e nei sacramenti (p. 225), d'altra parte, l'assioma antieretico, *extra ecclesiam nulla salus*, non esclude la possibilità di mezzi di salvezza conosciuti a Dio solo (p. 237).

Interessante ciò che asserisce l'A. sul governo della Chiesa. Quanto al «cesaropapismo», egli dice che macroscopicamente esso non esiste, microscopicamente invece sì, almeno fino ad un certo punto (p. 255). Ma ciò che dice sull'*akribeia* e sull'*epikeia* è troppo poco, anche in vista del riconoscimento o no dei sacramenti da parte della Chiesa ortodossa (p. 258). L'A. critica la definizione che i manuali danno dei sacramenti (p. 261). Il numero sette proviene dalla scolastica (p. 265); Matsoukas ne enumera nove, includendo anche la memoria dei defunti e la tonsura monacale (p. 279). Parimenti scolastico è il concetto di transustanziazione, che, per quanto geniale, ha il difetto di essere aristotelico, filosofia che non è più alla base della scienza (p. 272). Ma certamente non è giusto chiamare l'unzione degli infermi, presso i cattolici, «estrema unzione» (p. 277), cosa che varrebbe piuttosto per i tempi antecedenti al Vaticano II. Interessante pure la descrizione di virtù, in termini di energie e sinergia (p. 287).

Come ultima parte dell'ecclesiologia, c'è l'escatologia (p. 301). Non poteva mancare l'immagine, di Macario, che i condannati nell'inferno sono legati dorso a dorso, senza comunione (p. 304). L'apokatastasi l'A. la trova rilevante a causa dei suoi presupposti teologici e soteriologici, non per il theologoumenon in sé, perché mostra che la salvezza consiste nel guarire l'uomo dalle sue piaghe (p. 306).

Il merito di questo secondo volume è di cercare profondamente quale sia la base della teologia. Questo lo fa in maniera viva. Ad esempio, non ricorre allo stratagemma, diventato luogo comune nella teologia neo-greca, di interpretazioni personalistiche magari anche anacronistiche, tirate forzatamente

dai Padri. Cerca invece una serrata discussione delle teorie soggiacenti a posizioni considerate inamovibili, e così raggiunge molte conclusioni che meritano una valutazione più approfondita, sia in campo ortodosso sia in quello cattolico, e che abbiamo potuto sottolineare qui. L'A. è alle prese con le posizioni dei manuali (pp. 83, 104). Ma non approfondisce ciò che vuol dire scolasticismo. Anche l'Ortodossia ha avuto, e ha tuttora, una scolastica, un *ethos* di scuola, da cui non si può del tutto prescindere senza il rischio di diventare astorici; anche la sua opera è prodotto di scuola, quindi si adatta ai dettami di quella istituzione che sta in rapporto con la scolastica che spesso condanna. Intanto, l'opera dell'A. rappresenta un tentativo serio, anche se non sempre riuscito, di ripensare posizioni di scuola in maniera nuova. Come tante volte accade in tentativi analoghi, un autore è più felice quando asserisce piuttosto che quando nega.

Quindi, la traduttrice ha ragione quando osserva (p. 5) che questo secondo volume contiene posizioni inaccettabili dal punto di vista cattolico più ancora del primo volume.

Quanto alla traduzione, sarebbe meglio, invece di paleocattolici (p. 238), parlare di «vecchiocattolici».

E. G. Farrugia, S.J.

John Meyendorff, *Rome, Constantinople, Moscow: Historical and Theological Studies*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY 1996, pp. 201.

Although these essays appeared four years after the premature death of their author, J. Meyendorff (†1992), they retain the freshness of a dialogue which is still going on.

The work itself consists of an introduction (pp. 1-5), eleven studies (pp. 7-191) and an index (pp. 193-201); the first and fourth studies are being published here for the first time (p. 1). The ecumenical tone of the publication is set from the start. For M. two events particularly stand out in recent history. Vatican II was perhaps «the most significant attempt ever at ecclesiastical rapprochement» (p. 1), whereas the fall of the Communist empire was «the most spectacular moral and spiritual victory of the faith since the legalization of Christianity by the Roman Empire in the fourth century» (pp. 2-3). Regrettably, instead of pooling resources to evangelize the world together, Orthodox and Catholics are wasting their time in mutual confrontation (p. 3).

In «Rome and Constantinople» (pp. 7-28) M. argues that, from the fourth to the eleventh century, the Roman bishop neither possessed nor claimed patriarchal power over the whole of the West. In effect, he could only ordain suburbicarian bishops, i.e., those of central and southern Italy, Sicily and Corsica (p. 16). On the other hand, there was never such a thing as what Westerners call «caesaropapism,» even if only because the emperor never

claimed to have absolute, infallible power (pp. 20f; a recurrent theme cfr pp. 89, 123, 173f).

When we ask, as M. does in «Byzantium as Center of Theological Thought in the Christian East» (pp. 29-38), wherein precisely Byzantium's contribution to theology lies, this specific quality should not be reduced to some abstruse point of academic methodology. In the East theology is always elucidated in terms of experience or communion, rather than as a purely conceptual knowledge (pp. 32f).

The «Two Visions of the Church: East and West on the Eve of Modern Times» (pp. 39-53), according to M., may be illustrated by the attitude both assume to the question raised by the Latin doctrine of purgatory. For the Latins, divine justice had to be vindicated by the expiation of suffering, whereas for the Greeks, who in this follow St Gregory of Nyssa, it meant that communion with God entails endless progress (pp. 50f).

In «An Early Medieval Bridge-Builder: Remarks on Eastern Patristic Thought in John Scot Eriugena» (pp. 55-71), Eriugena shines in a Latin world ignorant of Greek (p. 57). For his own synthesis Eriugena took from St Gregory of Nyssa what we nowadays would call a «theocentric anthropology» (p. 60). M. questions whether Eriugena really borrowed his neoplatonism from Ps-Dionysius, as is usually claimed. Yet, given the ontological continuity between Creator and creatures in Eriugena, the latter's apophaticism seems well on its way to the Thomistic formula, for which human perfections find a more sublime expression in God (p. 70).

Given that scholastic professionalism was as such «quite foreign to the Byzantines» (p. 76), so M. in «Theology in the Thirteenth Century: Methodological Contrasts» (pp. 73-86), it was the emergence of a monastic, mainly hesychastic, theology in the East which may in fairness be said to act as a counterpart to Western scholasticism (p. 74, 85f). But M. here forgets J. Leclercq's study of the emergence of a monastic theology in the Middle Ages in the West too, and to minimize elements of scholasticism present in Byzantium itself. After so much differentiation in the trinitarian discussion one would, besides, find Th. de Régnon's account of the differences between East and West an over-simplification (p. 80).

Already the title of the next study, «Was there an encounter between East and West at Florence?» (pp. 87-111) is thought-provoking. M. defines an ecumenical council in terms of the pentarchy, an idea, however, which he considers accessory in ecclesiology (p. 90). In spite of Catholics' willingness at the time of Florence to make concessions and consider Florence the eighth ecumenical council (p. 110), the pope's victory over conciliarism at the council paved the way for the Reformation (p. 104). Unfortunately, no dialogue took place between Thomists and Palamists (p. 100).

To M.'s mind, in «From Byzantium to Russia: Religious and Cultural Legacy» (pp. 113-130), one of the most peculiar legacies Eastern Christianity passed on to Russia was the co-existence of both sacramental and spiritual

leadership (p. 128). This is aptly illustrated by the conflict between possessors and non-possessors: St Nil Sorsky lost at the time, but it was his hesychastic spirituality which prevailed in the long run (p. 129).

«Was There Ever a "Third Rome"? Remarks on the Byzantine Legacy in Russia» (pp. 131-147) shows that Nikon and Tsar Alexis were still inspired by the Third Rome idea, yet the Raskol was, deep down, a crisis of Byzantinism (p. 144). For all the formal attachment to Byzantine ways in externals, Nikon was under the sway of Western ways, whereas the Raskolniki managed in certain aspects to retain the Byzantine spirit better (iconography, music etc.). Yet, by absolutizing the Russian way the dissenters ultimately misinterpreted the great Catholic tradition in terms of local traditions only (p. 145).

How the new soteriology emerged in Russia is told briefly in «New Life in Christ: Salvation in Orthodox Theology» (pp. 149-168). It shows that, alongside Western, chiefly scholastic influences, as become evident in P. Moghila, there was also the Philokalia (pp. 151f). With the return to the Fathers there emerged in due course eucharistic ecclesiology (p. 154). Person and work of Christ are magnificently blended in the Eastern synthesis. To be noted is a recent critical reaction to Ch. Moeller's interpretation of neo-chalcedonism (p. 156).

Against a prejudice that the East's mystical bent, all absorbed by eschatology, prevents her from developing a social conscience, «The Christian Gospel and Social Responsibility» (pp. 169-182) distinguishes between three kinds of eschatology. The first, typical of early Christianity, was too impatient for the Second Coming to give social improvement much of a try (p. 170), whereas the second, trusting in never-ending progress, amounted to an all too optimistic, or pelagianizing, eschatology (p. 171). It is the third eschatology, based on the biblical concept of prophecy, which does justice to both God's power and human freedom (p. 172). Byzantine harmony may be expressed in Patriarch Anthony's reply to Basil, Great Prince of Moscow: «It is not possible for Christians to have a church and not to have an empire» (pp. 176f).

«Visions of the Church: Russian Theological Thought in Modern Times» (pp. 183-191) is revealing of much of M.'s own approach. It describes sobornost in positive terms (p. 186), while criticizing V. S. Soloviev's sophiology along lines familiar through G. Florovsky (pp. 188ff).

These studies come as timely, sometimes untimely considerations, especially now that ecumenism is in a critical phase; a fitting tribute to the ecumenist M. was.

E. G. Farrugia, S.J.

Ἀντώνιος Μ. Παπαδόπουλος, *Σύγχρονες αἱρέσεις, «Θρησκευτικά» κινήματα, Νέα Ἐποχή*, Β΄ Ἔκδοση βελτιωμένη, Ἐκδόσεις Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1996, 330 σ.

The present work is the revised second edition of a study on sects (cfr p. 32). After a prologue (pp. 7-9) and an introduction (pp. 11-32), six chapters (pp. 33-322), a catalogue of sects and paraecclesial groups (pp. 323-327) and a table of contents (pp. 329f) make up the book. The first chapter deals with protestant sects (pp. 33-104), chapter two (pp. 105-193) with pseudo-charismatic movements, chapter three with antitrinitarian sects (pp. 195-263), chapter four with «religious» or pseudo-religious movements (pp. 265-277), chapter five (pp. 279-298) with New Age, satanism and guruism, and chapter six with pastoral measures to face sects and cults (pp. 299-322). As the author points out, however, fundamentalism has found its way into all religions (p. 32).

The prologue strikes the tone by associating the Roman Catholic Church with the Orthodox Church in their common endeavour to face the challenge sects pose (p. 9). Besides the 1983 memorandum of the Church in Greece about sects (p. 26), Orthodox and Catholic attitudes as well as that of the World Council of Churches are illustrated (pp. 299-322). In the introduction the author discusses the nature of sects, which he characterizes as selectivity in the approach to truth. Papadopoulos adopts St Nilus the Ascetic's image for the sectarian as someone who, having strayed from the straight path, ends up in a foreign country (p. 22).

In order to understand Protestant sects, one has to start with the Reformation (p. 33). Against Calvin's *sola scriptura* may be said that Scripture is an objective norm of the Church, that is, something within the Church, not outside it (p. 37). According to the author, the freedom fighters of 1821 were disappointed with the Catholic Church (p. 43). Indeed, in 1902 the Church of Greece did not consider the time ripe for rapprochement with Catholicism and Protestantism partly because of their proselytism (p. 44; cfr also p. 233). An example of how the author judges from an Eastern point of view is what he has to say about the Adventists. Having cut their moorings to the Fathers they are unable to grasp the real import of the theology of the eighth day, which they pervert by explaining in terms of the Mosaic law (p. 101). Besides, the Spirit's role is to enhance union in the Church, not to extol isolated personal experiences (pp. 117). Nor is it enough to appeal to the chiliastic strain in certain Fathers such as St Justin and St Irenaeus, whose exegesis in no way was antibiblical, but tried to answer sectarians (p. 196). A distorted form of deification may be gathered from the Mormons, for each believer will have the chance of becoming god in his or her own world (p. 258). For certain sectarians such as «Mo's children», the family as found in Scripture and Church teaching is a curse (p. 266). New Age recalls the first heresy the early Church had to face: gnosis (p. 279).

As for common measures to adopt there is a welcome convergence, as is evident by the way the author repeats the Catholic position. Sects often hide

a real thirst for God (p. 319). Priests are not managers, but creators of community; instead of moralizing the Church should use a more biblical language as a sign of hope and its foundation (p. 321).

This second edition of A.M. Papadopoulos' *Contemporary Sects* is a clear survey about a theme whose explosive charge is likely to increase as we head towards the new millennium; *nomen est omen: New Age!* Naturally, it is important to know how an Eastern theologian sets up the facts. Surprisingly, however, the sects surveyed are mainly Western. Eastern sects, of which Russia alone has so many variants, are not considered at all. Nonetheless, references to the presence of these Western sects in Greece attain a special significance (cfr p. 270). Finally, the way in which the author tries to include the Catholic Church's approach to sects is positive and ecumenical.

E. G. Farrugia, S.J.

Gilles Routhier, *La réception d'un concile*, (Théologie et sciences religieuses. Cogitatio Fidei, 174), Les Éditions du Cerf, Paris 1993, pp. 265.

Ever since Yves Congar launched anew the theme of reception as an ecclesial reality in 1972, many articles and seminars have been dedicated to this topic. GR (born in Quebec in 1953, doctor in theology, consultor of the archiepiscopal curia of Quebec and parish priest) lists more than two hundred publications in this synthetic work. The book is divided into three chapters: 1) history of the theme of reception and the various usages of the concept; 2) the reception of a council in the Church today; 3) the process of reception.

Reception is conceptually different from the application of laws or the execution of decrees (93-94). It is a spiritual process in as much as the Holy Spirit is at work in the Church. "If the Spirit is the principal actor during the celebration of a council, this is no less so during the spiritual process of its reception" (p. 8). Reception confirms and witnesses. But it is also a complex sociological process, which transcends the democratic parameter of the majority victory. "On pourrait donc dire qu'un concile n'est vraiment reçu que s'il est assimilé dans la liturgie, dans la proclamation de la foi, dans les formes institutionnelles et dans les pratiques du gouvernement ecclésiale" (p. 97). Whereas there are many studies that have dealt with the concept of reception the present work goes further and gives a perceptive analysis of the process of reception.

The treatment is interdisciplinary. The canonical aspect is not neglected. Non-reception of a law or ordinance is not necessarily disobedience on the part of the community. A community does not have the right of veto, nor can it revoke a law that has been validly promulgated. But a community can refuse to receive the law on the ground that in its concrete circumstances the law is useless or harmful to the common good (p. 132). Modern exam-

ples are the decree *Inter mirifica* of Vatican II on social communication (p. 135) and Pope John XXIII's *Veterum Sapientia* imposing Latin in seminary formation.

The bibliography (pp. 243-261) is ample and very useful. However, it is not alphabetic nor does it correspond to the three chapters of the book but is divided into twelve thematic sections. This does not make it easy to locate in the bibliography a work cited in the ample footnotes. The reader may have to follow the trial and error method. J. D. Zizioulas, *L'Être ecclésial*, cited in abbreviation in n. 45 on p. 202, is not listed in the bibliography at all. Foreign language titles in Spanish and Italian are often misspelt (see p. 250, Antón, Dianich,).

The numerous citations in the footnotes is a strength of the book as they help the reader to get familiarised with a vast amount of recent literature on the topic of reception. It is curious that every time Angel Antón is cited, the author sets on him (pp. 79, 116, 181). Though the treatment is sometimes repetitive (e.g. reception of the Council of Trent; of Roman law in Germany), and the progress of thought is not always very logical or systematic (which is understandably difficult when a writer wants to present a comprehensive *bilan* of the relevant writings), a reader who wants to be updated on the subject of reception will be amply rewarded.

G. Nedungatt, S.J.

'Αρχιμ. Χρυσόστομος Ν. Σαββᾶτος, *Ἡ θεολογική ὁρολογία καί προβληματική τῆς πνευματολογίας Γρηγορίου Β' τοῦ Κυπρίου*, 'Εκδόσεις 'Επέκταση, Κατερίνη 1997, σ. 255.

Current discussion of the Filioque has come to pay more and more attention to Gregory II of Cyprus (1241-1290) and his interpretation of the doctrine on the Trinity. In order to help advance the discussion, Chr. N. Sabbatos, a former student of the Pontifical Oriental Institute, Rome, and of Strasbourg University, has concentrated on Gregory II's terminology in his doctoral thesis presented at the University of Athens.

Contrary to the prejudice that the early Paleologian period was simply one of decline S. points out that this holds true chiefly of worldly matters (p. 23). In Gregory II's time, the Crusaders and the Turks made Byzantium look westwards (pp. 25f). According to M. Jugie, the first to bring out the problem of the Filioque as an addition to the Creed was Card. Humbert da Silva Candida, but the problem was, according to S., theological, not merely canonical (p. 26). Against this background Gregory II's achievement stands out as significant for other aspects such as literature and philology as well (pp. 29f). His theology brought him criticism both from pro-Unionists who saw him perilously close to Arianism as well as from anti-Unionists who considered his two meanings of ἐκπόρευσις, according to the essence and according to the energies, as being unacceptable. Modern research, however,

considers him as a forerunner of G. Palamas (p. 33), as do J. Meyendorff and O. Clément (p. 37). Gregory II is credited with having achieved, by his interpretation of δι' Υἱοῦ, what N. Blemmydes (1197-1272) had hoped in vain to attain (pp. 46-47).

Gregory accuses his Latinophrone opponents of confusing ἐκπόρευσις and φανέρωσις (p. 64), which ultimately reflects a confusion between theology and economy (p. 70f). In this context he preferred to distinguish between essence and energy. Against G. Patasci, who claims that this goes back to hieromonk Hierotheos, S. asserts, with A. J. Sopko, that Gregory II was the first to grasp the real import of the problem of eternal relations for the Filioque (p. 77f; cfr p. 105f). S. explains the hypostasis as τρόπος ὑπάρξεως, in line with the Cappadocians (p. 89), but it is not as self-evident as he makes it sound if we remember the repeated (and unjust) attacks of modalism levelled not so long-ago at K. Rahner's *drei distinkte Subsistenzweisen*, ultimately modelled on the Cappadocian model. S. criticizes O. Clément for using inauthentic texts of Gregory II and thus reaching false conclusions (pp. 104f).

The main principle on which Gregory II bases his argument is the monarchy of the Father, a theme dominant in the whole of patristic tradition (p. 107). In this way, Gregory hoped to bring out that the Father's hypostasis is the ultimate origin of everything (p. 126), whereas the work of the energies is that of all three persons (p. 131). On the basis of this unity of the divine energies and of the distinction between created and uncreated, Gregory II associates the eternal manifestation of the Spirit through the Son (p. 139).

S. makes a sustained effort to spell out Gregory II's creativity in his use of theological terminology. For the Spirit he uses the expressions τέλειον and συμπληρωτικόν (pp. 146-154, 233). He also distinguishes between ὑπάρχει δι' Υἱοῦ and ὕπαρξιν ἔχει ἐκ Πατρός (pp. 162-179, 233). Moreover, as S. rightly points out, the expressions ἀΐδιος δι' Υἱοῦ ἔκλαμψις and ἐν Υἱῷ ἀνάπαυσις were to have a great fortune (p. 234). One need only remember B. Bobrinskoy's pneumatology to see what a difference these concepts have made.

Trying to discuss in detail S.'s conclusions is like unrolling once more the whole Filioque controversy from Orthodox perspective and with Gregory II's solutions. But whereas scholars such as B. Schultze were critical of his attempt to mediate in the issue of the Filioque, as becomes clear from Schultze's lengthy discussion of A. Papadakis' *Crisis in Byzantium*, N. York 1983 (cfr B. Schultze, «Patriarch Gregorios II. von Cypern über das Filioque,» OCP 51, 1985, 163-187), experts such as A. de Halleux have welcomed the suggestion as providing a good discussion basis; cfr *Patrologie et oecuménisme*, Leuven 1990, passim.

E. G. Farrugia, S.J.

Turcica

Vincenzo Ruggieri, *Guillaume de Jerphanion et la Turquie de jadis,* Rubbettino Editore, 88049 Soveria Mannelli (Cz) 1997, pp. 262.

Guillaume de Jerphanion S.J., l'archeologo che ha scoperto le chiese rupestri della Cappadocia e che fin dal primo Novecento ha scattato migliaia di foto in Turchia, disse un giorno che i monumenti hanno voce con cui parlare e intitolò una raccolta di suoi scritti archeologici, *La voix des monuments.* Questo splendido albo di foto sue, che gli rende omaggio a cinquanta anni dalla morte, fa parlare anche le immagini in bianco-nero, scattate con l'inseparabile apparecchio fotografico, raccolte in elegante pubblicazione con buon gusto e "intelletto d'amore". Vincenzo Ruggieri, successore del Jerphanion nell'insegnamento della archeologia bizantina al Pontificio Istituto Orientale e sollerte archeologo in Asia Minore, rende così un intelligente e devoto omaggio a Guillaume de Jerphanion. Ha fatto una scelta ragionata di 245 foto, che procurano godimento allo spirito, a cominciare da quella riprodotta in copertina, alla quale la *Préface* applica, come didascalia, parole dello stesso Jerphanion, "un'interminabile carovana di cammelli, che avanza nel chiarore antelucano, seguendo in tutta docilità, con passo monotono, il capocarovana, sonnecchiante sul suo asinello" (*Au coeur de l'Asie mineure. La Turquie d'hier et d'aujourd'hui. Les églises rupestres de Cappadoce,* in *La géographie* LII (1929) 54-75). Quindi, dopo la *Préface,* Ruggieri ha steso uno schizzo nel quale la vita del gesuita Jerphanion è tratteggiata sinteticamente, da quando nasce in antica famiglia francese a Pontevès (Var) il 3 marzo 1877, al suo vincere il concorso per la scuola navale, all'ingresso tra i Gesuiti, il 18 novembre 1893, alla partenza per la missione d'Armenia nel 1902, al rientro in Europa per gli studi teologici dal 1903 al 1910, a nuovo soggiorno in Asia Minore dopo l'ordinazione sacerdotale, dal 1911 al 1913, alla chiamata sotto le armi, durante la prima grande guerra, quando l'esercito francese mette a frutto le competenze linguistiche e cartografiche che il missionario si è faticosamente acquistate. La guerra non è ancora finita che Benedetto XV lo chiede come professore di quel Pontificio Istituto Orientale che nel 1917 ha creato. Jerphanion, con il benestare del governo francese, incomincia a Roma i suoi corsi di storia e di archeologia bizantina. Contemporaneamente prepara la pubblicazione in più volumi sulle chiese rupestri di Cappadocia, che rivela al mondo "una nuova provincia dell'arte bizantina". Nel 1925, quando esce il primo volume di tale opera, il P. Generale lo invia in Turchia per trattare la restituzione degli edifici dei Gesuiti che il governo ha confiscato. Jerphanion è dunque ad Ankara nel 1925 e inizia le trattative. Il governo rifiuta di rendere gli immobili occupati. Jerphanion chiede istruzioni al P. Generale che dà ordine di vendere quei beni. Lungo gli anni 1925-1927 Jerphanion fa lunghi soggiorni, ogni volta di mesi, nella nuova capitale turca, per condurre in porto, faticosamente ma felicemente, la faccenda.

Soltanto nei tempi liberi continua le ricerche e fotografa. Dopo di allora Jerphanion non torna più in Asia Minore. Per fortuna le foto scattate continuano a parlarci, tanto più che fissano molte realtà irrimediabilmente scomparse o trasformate. Le foto sono distribuite nell'albo in base a un itinerario ideale che parte da Ankara (21 foto), per spostarsi ad Amasya (27 foto), a Sivas (28 foto), ad alcune località minori (38 foto), a Tokat (49 foto) per giungere infine all'antica capitale, Istanbul (67 foto).

Il volume contiene pure 17 tavole, con carte geografiche e planimetrie eseguite da Jerphanion, nonché acquerelli con riproduzioni artistiche a cura di E. Mamboury, insegnante di disegno in una scuola superiore di Costantinopoli, autore di famosa guida di Istanbul, personalmente legato a Jerphanion da stima e amicizia reciproche. I testi, di biografia e didascalie, redatti orginariamente in italiano e tradotti in francese da Philippe Luisier S.J., sono chiari e fruibili. Le immagini, fotograficamente buone ed egregiamente stampate, forniscono a chi le osserva un repertorio poliedrico di paesaggi, edifici, città, villaggi, persone, vita vissuta, atteggiamenti ed emozioni. Ne risulta un quadro vivo e complesso, ricostruito da Jerphanion attraverso i tasselli di un mosaico, cogliendo la realtà, *ad perpetuam rei memoriam*. Al lettore è data l'occasione di una lettura attiva, sottolineando particolari imprevisti, come le foglie di tabacco, stese a seccare lungo le pareti delle tombe degli Eretnidi a Cesarea, o d'identificare eventualmente località e personaggi che le didascalie non precisano, come i pascia con tanto di medaglie, delle foto 69-71, o lo studioso ritratto insieme a Jerphanion, durante un congresso scientifico, nella foto di p. 17. In tutto V. Ruggieri rispetta mirabilmente spirito e prospettiva di Jerphanion.

Molte, delle foto qui riprodotte, sono state esposte in una mostra fotografica all'École française de Rome, in margine a un congresso su Guillaume de Jerphanion S.J., tenutosi a Roma dal 9 al 10 maggio 1997. Questa bella pubblicazione presentata la prima volta a quel congresso, ha contribuito alla sua buona riuscita.

V. Poggi, S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Michele Di Marco, *La polemica sull'anima tra <Fausto di Riez> e Claudiano Mamerto*, (= Studia Ephemeridis Augustinianum 51), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1995, pp. 199.

Leo Kenis, *The Louvain Faculty of Theology in the Nineteenth Century.* A Bibliography of the Professors in Theology and Canon Law. With Biographical Notes (= Annua Nuntia Lovaniensia 34), Leuven University Press - Uitgeverij Peeters, Leuven 1994, pp. 232.

Bruce J. Malina, *On the Genre and Message of Revelation: Star Visions and Sky Journeys*, Hendrickson Publishers, Peabody, MA 1995, pp. xvii + 317.

H.-E. Mertens and L. Boeve (ed.s), *Naming God Today* (= Annua Nuntia Lovaniensia 38), Leuven University Press - Uitgeverij Peeters, Leuven 1994, pp. 104.

INDEX VOLUMINIS 63
(1997)

1. - ELUCUBRATIONES

2. - COMMENTARII BREVIORES

3. - RECENSIONES